بولس سلامة

الصراع في الوجود

ملتزم الطبع والنشر
دار المعارف بمصر

الصِّراع في الوُجُود

بولس سلامة

الصِّراع فِي الوُجُود

ملتزم الطبع والنشر
دار المعارف بمصر

مقدمة

هذا كتاب فى الأدب مداره الفلسفة ، أو كتاب فى الفلسفة لحمته الأدب ، فهو مزاج منهما ، وإن أربى أحدهما على الآخر فى المقدار ، فغلبت على أحد التوأمين الرصانة ، وعلى أخيه طلاقة الجبين ووسامة المحيّا ، فإنما الرحم واحدة .

كل فلسفة تجردت من الأدب فقد جنحت إلى المقاييس الرياضية وبعدت عن الحياة ، فجفّت جفاف اللحم القديد فارقه الدسم. وكل أدب تعرى من الفكر عاد كلِماً مرصوفاً مهما يخلب جرسه الأسماع ويخدع آله الأبصار ، إنه لسراب الصحراء حسبه نفحة من ريح الشمال ، فإذا هو إلى زوال .

إن أفلاطون ، على هرم فلسفته ، ما فتئ حبيباً إلى القلوب ، ذاك أن جمال العانس تمرّد على الزمن برغم المشيب والهزال ، فما برح الأدب يمسك قامتها الفارعة فينفس بها على التقوس ، ويجرى فى عروقها النضارة ، فتلتمع بريقاً فى العينين وملاحةً فى الخدين .

وهذا «شوبنهور» «ونيتشه» ، على الرغم من الليل الرهيب الذى يكتنف فلسفتهما ، يطلاّن إطلال النجوم الثواقب من خلال العتمة ، وشفيعهما الأدب النضير والقلم المزهر . فإذا صح ذلك فى قطبين من أقطاب الظلام ، فأحرِ به أن يصح فى ذؤابات الفجر الأشقر ، أمثال « مين دى بيران » « وبرغسون » « ومارسيل » وسواهم من أعلام الفكر ، الذين يقبلون عليك بالربيع الفتيق والجداول الرائقة ، فتنعم بالزهر والثمر ، وتنهل من الكوثر ما تنهل ، فتنسى هندسة « سبينوزا » وجفاف « كنط » وتصوّرية « بركلى » .

ومردُّ ذلك الربيع إلى قلم يروح إلى الفكر ويغدو إلى الجمال ، وكلاهما

ينبعان من صميم الحياة. ذلك أن الفلسفة العقلانيّة وحدها طاووس منتوف الريش ، وأن الأدب بدون الفلسفة ريش الطاووس منفصلا عن حياة الطائر ، تمر به الريح فيتأثر .

الفلسفة وحدها أشبه شيء بالهيكل العظمى ، تلمسه فيؤذيك النتوء وتصدّك الخشونة ، فإذا كسوته العروق والأعصاب واللحم عاد بشراً سويّاً ، فإذا حذفت العظام وقعت على دودة .

وبعد ، فالذى يضع بين يديك هذا الكتاب شاعر لا قبل له بالرياضيات والتدقيق العلمى ، وهو أبعد ما يكون عن المختبر إذ لا طاقة له على احتمال الروائح والتعرّض للاختناق أو الاحتراق ، وليس أكره إليه من الذرة التى أتت على « هيروشيما » فقيل : كان هنا بالأمس مدينة .

وأنا أعلم إذ أدعى الشاعرية أنى أبديت أول مقاتلى للمناطقة المترمتين المتعنتين ، الذين يحسبون الفلسفة بهلوانية رياضية لا تعدو المقدّمتين والتالى واللماذا وبعض ما تواضعوا عليه من المصطلحات الجامدة التى ابتدعوها وسجدوا لها ، ثم تراهم لا يجسرون أن ينفضوا عنها ما تراكم عليها من غبار ، بل تراهم يقدسون الغبار ويدفعون عنه عادية الريح ، بأن يضربوا من دونه سدّاً أصفق من سد مأرب ، لئلا تطير الهبوات وتذهب ويذهبوا مع الرياح العواصف .

للفلسفة فى عرفهم ألفاظ خاصة تبقى حرَماً على غير المناطقة ومن جرى مجراهم فى الحذلقة ، والتكيّس . وعقول خاصة تجمّد ما تجمّد وتئد ما تئد ، فكيف ينتهك حرمتها شاعر يغلب عليه الخيال المرهف والإحساس العميق ؟ وكلاهما فى شرعهم خطر على الحسناء ، فمن شاء أن يكلمها فمن وراء حجاب .

ولقد انتهك حرمتها من قبل إسكاف ألمانى هو « جاكوب بوهيم » (١٥٧٥ – ١٦٢٤) ، وودت لو أن لى من ذلك الإسكاف مخرزه بجميع ما ملكت يدى ، وإن كان يسيراً بالنسبة إلى متوسطى الحال ، فالحذّاء الألمانى مفكر

ردّدت صداه أوروبا ، ولست سوى أديب طلّق الشعر فغدا من هواة الفلسفة ، وجلّ مطمحه تبسيط مشكلاتها . ولقد تطاول إليها قبل «بوهيم» حمال مصرى ، لا أطمح إلى فلذة من حبله ، هو «أمونوس ساكاس» (١٧٥ — ٢٥٠) ، أبرز أفلاطونيي الإسكندرية فى النصف الأول من القرن الثالث . الفلسفة ليست وقفاً على أحد ، فإنها كالهواء مشاع للجميع .

ولقد استهوانى الصيد يوم كنت قاضياً فأصبت من الطرائد كثيراً وأخطأت الأكثر ، واجتذبنى الشعر فى مطلع الشباب الأول ، وعاد يراودنى فى الكهولة فطلعت (بعيد الغدير) ، أولى الملاحم العربية ، فتداولنى النجاح والإخفاق ، ثم أنشأت فى النثر (حديث العشية) ، و (مذكرات جريح) .

وأحسب أن كتابى هذا هو المحاولة الأخيرة التى قمت بها فى فترات هدنة الألم ، بعد تسع عشرة عملية جراحية ، ومرض احتلنى منذ ست عشرة سنة (١٩٣٦) ، ولم يزل يسمّرنى جريحاً على سرير لم أبرحه منذ سنوات عشر (١٩٤٣) .

لقد أحببت الفلسفة اليوم ، كما شغفنى الصيد بالأمس ، فقمت بهذه النزهة الفكرية ، فإذا راقتك صحبتى أيها القارئ فنعم الرفيق أنت !

وإنى أعدك وعد حرّ بأن أجنّبك الشعاب والعوسج والهشيم والعقبات التى صدّت الكثيرين قبلنا فنفروا من الأحاجى والألغاز . ذلك أن معظم القائمين بمثل هذه الرحلات تعبوا فتعمدوا إتعاب رفاقهم آخذين بهم فى طريق وعر ، فأعيا الدليل وعجز المسافر ، ثم قفل راجعاً وتاب توبة نصوحاً ، مقسماً بكل عزيز أنه لن يعود إلى مثل هذه السياحة أبداً .

ونفر الناس من الفلسفة نفور تلامذة الصرف من الإعلال والإدغام ، وحركة عين الفعل المضارع ، ووجوب كسر همزة إن وفتحها وجواز الحالين . . .

ولم يقتصر النفور على العرب والمستعمرين بل تعدّاه إلى الغرب ، يدلّك على ذلك حادث وقع «لنيقولا برديايف» أحد أعلام الفكر الأوربى ، مؤداه أنه نفى

من وطنه روسيا إلى فرنسا ، واتفق له أن صادف فيها أحد الضباط الألمان ، فى خلال الاحتلال الألمانى ، فاستوقفه العسكرى واستجوبه استجواب المرتاب ، ولشدّ ما كان عجبه إذ أجابه «بردايف» أن مهنته فيلسوف ، فسأله وما معنى (فيلسوف) ؟ ثم استأنس الضابط بعد توحش يقيناً منه بأن لا خطر من مخاطبه على الأمن . وسأله «بردايف» بدوره عن موطنه ، فأجاب إنه من «كونجسبرج» وهى ، كما تعلم ، موطن «كنط» العظيم ، فاستغرب «بردايف» جهل الضابط قائلا : كيف استغلق عليك معنى لفظة فيلسوف وأنت من بلد كنط ؟ وهنا بلغ استغراب «بردايف» الذروة ، إذ تبين له أن مخاطبه لم يسمع بكنط ، ذلك الاسم الذى خلد كونجسبرج ومن ورائها ألمانيا ، فى عالم الفكر .

ومن نظر إلى هذا الحادث التافه بعين البصيرة تبين ثلاث نتائج : غفلة الضابط ، وهوان المرء على أهله ، تأييداً لقول الإنجيل : أن لا كرامة لنبى فى وطنه ، وبُعد الناس عن الفلسفة .

ولكن أتراهم بعيدين عنها بهذا المقدار ؟

كلا ! كل الناس يتفلسفون ، حتى رئيس العصابة والسكير والخليع الفاجر ، ففلسفتهم تقوم على السلب والسكر والفجور . كل الناس يتفلسفون فى كل ساعة ابتداء من ماسح الأحذية حتى ديكارت وبرغسون ، على حد قول الشاعر :

وكل الناس مجنون ولكن   على قدر الهوى اختلف الجنون

يتفلسفون وهم لا يشعرون . ويذكّرك هذا برواية هزلية للعبقرى الخالد «موليير» وهى رواية المثرى النبيل ، إذ يدهش الغنى المتطرف لأنه يتكلم نثراً منذ ربع قرن ، على غير علم منه أنه ناثر .

الفلسفة هى حب الاستطلاع ، أى التوق إلى المعرفة . فكما أن للإنسان جسماً يقتضيه الغذاء ، فإن له عقلا يتوق إلى الغذاء أيضاً . أما الجسم فيشبع ويتخم وأما العقل فكلما زدته معرفة ازداد نهماً وتوقاً للاستطلاع ، لأنه متصل باللانهاية .

وهذه البادرة تشهدها فى الطفل أول ما ينطلق لسانه بالكلام ، فيسألك

عن الأشياء وأسبابها : يرى الثلج متساقطاً فيستوضحك عن مصدره ، ويخرج من الطفولة إلى الصبوة ، فيسألك عن خلق الإنسان ، فتجيبه أن الله هو الخالق ، فيسألك ومن خلق الله ؟

أفرأيت كيف تجرى الميتافيزيقيا على لسان الطفل بالسليقة ، كما يجرى التغريد على لهوات البلابل ؟

وعندما يخوض الأميون فى أبحاث شتّى ، ويتحدثون مثلا عن الوجدان والواجب والمحبة والغضب والجمال والخطيئة والثواب والشيوعية ، فإنهم يتحدثون فلسفيًّا ويسمون ذلك كلاماً للتسلية . ولا غرو أن يحتك الفكر بالفلسفة كلما أطلّ على الحياة ولو من نافذة ضيقة. والمتهرّب من الفلسفة كالهارب من الهواء ، إذ يفهم من الهواء الريح العاصفة ، وإنما الهواء يحيط به من كل جانب فينشقه فى كل لحظة . ولن تستطيع الانقطاع عن الفلسفة ، إلا بالانقطاع عن التفكير والنزول إلى مرتبة الحيوانية ، ولكن فى هذا الانحدار نفسه فلسفة ، ولو أنها فلسفة سفلية .

والفلسفة تتحكم فى الأخلاق والعقائد والقوانين والحكومات نفسها ، أو ليست الثورة الفرنسية وليدة أقلام روسو وڤولتير وأضرابهما ؟ فإذا عرفت ما تقدمها وما نجم عنها عرفت مدى تأثير الفلسفة فى النفوس وعلاقتها بالحياة .

أما مدلول لفظة فيلسوف فى الشرق العربى فمما يضحك .

قال أديب لبنانى ، نحترم عبقريته . « يا رب أنا أمسك وأنت غدى ، وكلانا ننمو معاً فى التراب أمام وجه الشمس » . وارتبك كثيراً عندما سُئل إيضاح المعنى ، وبرغم ذلك عد فيلسوفاً .

وقال أديب عراقى :

لا تقف قدام لذاتك مكتوف اليدين ... أنت لا تأتى إلى دنياك هذى مرتين

فلُقّب بالشاعر الفيلسوف :

وتهكّم أحد الأدباء اللبنانيين بالدين ، ملتقطاً بعض الفتات المتساقط تارة

عن مائدة دروين وطوراً عن مائدة نيتشه ، فلم يقتصر عارفوه على تسميته بالفيلسوف ، فدعى الفيلسوف الكبير. وقد تغفر للشرقيين ، وخاصة للعرب ، سماحتهم فى بذل الألقاب ، كأن يدعى من يتقن الصرف والنحو (العالم العلاّمة) ، ومن ألمّ باللاهوت (الحبر الفهامة) ، ومن خط مقالا فى صحيفة مراعياً قواعد البيان (الكاتب اللوذعى) ، ومن نظم قصيدة (الشاعر الخالد) .

أما لقب (الفيلسوف) ، وعلى الأخص (الكبير) فى الشرق العربى فمن قبيل التجديف على الروح القدس . ولا يبقى من مسوّغ لهذا اللقب إلا بالمعنى الذى أوردناه آنفاً من أن الطفل نفسه يتفلسف ، حينئذ فقط يستحق الزنديق وكل من خرج عن الدرب المعبد لقب فيلسوف كبير . أما إذا شاء العرب تعرف الفيلسوف الكبير فيلولّوا وجوههم شطر الغرب ، فلقد بات التغنى بالمجد الغابر ، الذى طمسه الغبار ، ثقيلا على المسامع .

أما الطعن على الغرب إجمالا والتنكر لما يصدر عنه ، وترديد الأنشودة البالية الدائبة على تذكيره بأنه مدين بحضارته للشرق ، فمن قبيل تباهى الجائع المعدم بثروة أجداده ، يبيت على الطوى ويقول : كان جدّى ، ألا رحم الله الأجداد !

وإننا لممن يعيبون الغرب لما فيه من نقائص وخلاعة سافرة ، ولكن أترانا نحن الشرقيين جميعاً أولياء الله الأطهار ؟ وعندى أننا نضيف إلى رذائلنا رذيلة جديدة هى خطيئة الرياء ، وتلك أجسم خطايا الفريسيّين .

الأدب العربى اليوم أحوج إلى اللقاح الفكرى الغربى منه فى كل زمان ، فإن لم يفعل ظل فى عزلة كعزلة اليهود ، وعاد مثلهم بغيضاً منغلقاً يدور على نفسه ، فلا يبرح يجترّ ناعماً اجترار البهائم المقيدة فى حظائرها ، تهجع تارة ثم تعود إلى الاجترار ، وليس من جديد سوى الاجترار نفسه . وفى ذلك مجلبة للهزال والفناء . ولو أنها أطلقت من مرابطها وأجهدت قوائمها فى التصعيد ، لبلغت الكلأ الندىّ والمرعى الطيّب ، واهتدت إلى منابت العافية .

وكيف تكتب الحياة لأدب يدور فى معظمه على الغراميات ، وينصرف للتعبير عن الشهوات وإبداء الشكوى والأنين وعرض الخلجات السطحية ، وتحميل القرّاء ما لا يطيقون من أنانية أولئك المنكوبين ؟

لقد ضجت البوادى بالأمس وضاقت — على رحبها — بأنات مجنون ليلى، وجميل بثينة، وكثيّر عزة وأمثالهم ، ولقد كانوا معذورين فى اللهفة والحرمان ، ولكن أنى نلتمس العذر لأدباء اليوم على الكذب المصطنع ، وكان خليقاً بهم أن يتذمروا من التخمة لا من الجوع ؟

ونظرت فى المكتبة العربية فوجدتها خالية من كتاب رابط بين التيارات الفكرية الغربية الحديثة ، فمن كتب فى الوجودية أغفل الماركسية ، ومن تكلم فى هذه صرف النظر عن ربطها بالمثالية الألمانية وهلمّ جرّا .

فخطر لى أن أسد الثلمة وأتدارك النقص، فأجمع بين دفتى كتاب أهم التيارات الفكرية ، بحيث يخرج منه القارئ ، كما يخرج من بستان ، لم يقتصر على تذوق ثماره ، بل أدرك سرّ الغصون وطبيعة التربة التى تمتد إليها الجذور .

وطبيعىّ أن يكون هذا البستان صغيراً فلا يحتوى سوى بضع شجيرات ، بالنظر إلى عجز البستانى ومرضه، وهو الجريح المقعد الذى يتحامل على نفسه ليسقى الغراس، فإذا أعوزه الماء رطّبها بدموعه ودمه ، فإذا رأيت بعضها واهناً فلا تعجل على متعهدها باللوم ، فتلك الشجيرات العجاف سقيت بعرق الوهن الذى يذيب من عظمه ولحمه ليل نهار ، أليس هو القائل فى ملحمة عيد الغدير :

فتعجّب لسابح فى جحيم صكه الخطب زورقاً بشرياً

ولكن غراس البستان الصغير ، على قلّتها وضآلة شأنها نماذج رئيسية صادقة ، فإذا أحببت الخروج إلى الحدائق الفيح والتطلع إلى أدواحها الماردة فلن تجدها غريبة عنك ، فإن ملوحة البحر كله فى قطرة منه .

وشجعنى على التأليف نفر من الصحب ، فبسطوا فى مستهل الأسباب الحافزة ضيق وقت القراء ، ومنهم النخبة الراقية كالمحامين والأطباء والقضاة

والمهندسين ، بالمطالعات الفلسفية ، وزينوا لى إنشاء كتاب يلمحون من خلاله ما يلمح السائح راكب القطار السريع ، من أنهار وغابات وأوداء وجبال ، تقرب ، وتبعد، وتستبين، وتتوارى، بدون أن يضطر إلى الوقوف وقفة الأثرى البحاثة ليدرس ما فوق الأرض وما تحتها . ووقع اختيارى من بين الموضوعات الفلسفية التى تعلو على الحصر، على الصراع (الديالكتيك) لأنه أعلق الموضوعات بالحياة وأقربها إلى الخاطر . وما التصورية والماركسية والوجودية إلا بنات الصراع اللواتى حبلن فأنجبن من الأولاد ما لا يحصى .

ويستغرب مستغرب إعراض اليونان ، بناة الحضارة وأساطين الفلسفة ، عن الصراع حتى كاد يتلاشى عندهم ، لولا هرقليط وبعض بذور سقطت من أجربة الزارعين ، فما عتمت أن صوحتها الشمس على صخور الآتيك ، ذلك أن الإغريق آثروا السكون على الحركة ، واستسلموا للتأمل ناظرين إلى القبة الزرقاء الجميلة التى تصوروها مقفلة من كل جانب ، فسحرهم الجمال واعتبروا أن القدر الإلهى مصدر كل خير وحق وجمال .

لقد كلفوا بالحركة الدائرية والسنة الكبرى، فكل شىء يدور على نفسه ويعود فيتكرر ، فما كان أضيق هذا الأفق الدائر ، وما أبعد الحالمين به عن الحركة والصيرورة، وعن المأساة المستمرة، وعن فكرة اللامتناهى. وجاءت المسيحية فكسرت الدائرة الحديدية المقفلة وفتحت البصائر على اللانهاية وقالت : بعداً للقدر المجبر ! وحىّ على الحرية .

دعوة ديناميكية مضطربة وضعت حرية الإنسان مقابل حرية الله، وعفت على الحركة الدورية اليونانية منادية بالانفتاح والخلق .

ولقد أفاد من هذا السلاح الصراعى الذى جاءت به المسيحية خصومها أنفسهم ، وفى طليعتهم كارل ماركس . المسيحية قالت بالحركة والتجدد الدائم والخلق ، غير مطلّقة الماضى ثلاثاً، فهى محافظة خلاقة ، تحترم التقاليد ولا تنام عليها، تأخذ الماضى وتبعثه بما تنفخ فيه من روح جديدة، فتجمع بين المترمّن

والسرمدى ، بين التأريخ والمتافيزيقيا ، بين الأرضى والسماوى . ولكن المسيحيين عدلوا عن الثورة التى أضرمها المسيح ، واستحبوا القوالب اليونانية فوسّعوا بعضها وضيقوا بعضها ، وكان ترويج المسيحية إلى اليونانية خليطاً من الرضى والإكراه ، ولقد شُدّت الفتاة الكعاب من شعرها غير مرة قبل أن تدخل مخدع زوجها الشيخ.

ولا نكير أن للفلسفة التومائية ، المنبثقة عن الأرسطية المعروفة بالكلاسيكية أو المدرسية ، مكانتها الرفيعة المقرونة برفعة حامل لوائها القديس توما الأكوينى ، الملقب بشمس المدارس ، ولكننا لا نسىء إلى المسيحية بشىء إذا نحن خالفنا الكلاسيكية فى غير موضع .

إننا فى سبيل فلسفة لا فى سبيل عقائد إيمانية .

وفى جملة ما تؤاخذ عليه الكلاسيكية إفراطها فى العقلنة ، وزعمها أنها تحل كل مشكلة .. وتلك خطيئة لا يخلو منها كل مذهب مغلق يدّعى حل الصعوبات جميعاً ، حتى مشكلة الشر ، فيزعم أن كل وجود هو خير بذاته ، فلا مشكلة الشر انحلت ، ولا كل وجود خير . وأين الخير فى وجود الأفاعى والعقارب والمجرمين وأثرياء الحرب ؟

لقد هرمت المدرسيّة فتخلفت عن مسايرة الحضارة ، واحدودبت العجوز برغم محاولة البابا لاوون الثالث عشر تقويمها لتكون سدًّا فى وجه المفاسد التى تفاقمت فى أواخر القرن التاسع عشر .

ثم إنها جامدة تعوزها الحياة (الديناميكية) . ولقد كان فى الهزات الفكرية العنيفة التى صدمتها ما يكفى لإيقاظها . ولكنها ظلت نصف نائمة حيال لوثيروس وديكارت وباسكال وأوغيست كومت وهجل وأمثالهم . وليس فى درجات الكسل ، أدنى من النوم على أكاليل الغار ، أو على المخلفات الأرسطية ، والتغنى بالمادة والصورة والجوهر والسبب الفاعل ، والسبب الغائى والكمية والكيفية إلخ . . .

الحياة تقتضى التجدد والخلق الدائم ، وليس أقتل لها من الهجوع المرادف

للموت . الحياة تقتضى الثورة بشرط أن يكون الثائر مؤمناً فاضلا يحتفظ من الآنية العتيقة بالنفيس ويصهره بنار تكسبه الصقل واللمعان ، لا هداماً يحرق الآنية برمّها ويذرى رمادها فى مهب الريح .

ومن الجناية على الكائن الضارب بجذوره فى اللانهاية أن يقيد بمفاهيم سطحية ، يتوهّم واضعها أنها سرمدية . فمن حاول ذلك فمثله مثل الذى يسجن البحر بإقامة الحواجز الخشبية الواهنة على الشطّ الرجراج الموار ، فليس الجمود فى طبيعة البحر ، ولا فى طبيعة الإنسان ، فكلاهما طليق منفتح .

ويقيناً إنه لو بعث الأكوينى حيًّا — وقد مر على موته سبعة قرون — لتنكّر لمعظم ما خطه يراعه العبقرى ، ولكان ذلك الروح العلوى أول الثائرين على التحجر . أتراه يرتضى الحمار مركباً فى عصر تقطع فيه الطائرة مئات الأميال فى الساعة الواحدة .

وزاد فى تشويه الكلاسيكية أتباع الأكوينى ، إذ أخضعوا الفلسفة للاهوت ، فأفقدوها بذلك استقلالها ، وأصبحت كالجارية العرجاء يقودها سيدها إلى حيث يشاء . وكان عليهم إما اعتماد الوحى ولا فلسفة ، وإما اعتماد الفلسفة ولا وحى ، فإذا كان الفيلسوف مؤمناً فلا بأس أن يكون الوحى بمثابة الدليل الذى ينير الطريق ، لا ذلك الآمر الذى يجر العرجاء .

وتظهر شيخوخة التومائية خاصة من الجهة العلمية ، فأين هى من الانقلاب العلمى الهائل فى الطب والفلك وعلم النفس وعلم وظائف الأعضاء ، وسائر أنواع العلوم وأسباب الحضارة ؟

أوَ لم توغل فى القِدَم عبارات من مثل (النفس الغازية والنفس النامية) ، وما سوى ذلك من المصطلحات البالية . ولا ذنب للأكوينى ، ولكنه الزمن الذى يبلى الصخور ، فقد تبدلت الأرض وما عليها .

فى القرن الثالث عشر كان العلم رضيعاً لم يبلغ الفطام ، وكان أعلم العلماء وأوسعهم أفقاً فى الفلسفة الطبيعية وما إليها ، دون تلامذة مدارسنا الثانوية مرتبة ،

ومعلوم أن الفلسفة لا تستغنى عن العلم ، فمختلف العلوم بمثابة الأدوات التى يشيد بها القصر ، وهى متماسكة لا تستغنى أداة عن أخرى ، فعلم النفس مرتبط بوظائف الأعضاء ، وهذه متصلة بالطب وهلم جرا . لقد رثَّت الأدوات الكلاسيكية ونخرها السوس ، فإذا ثبتت للمنجنيق بالأمس فأنَّى لها أن تثبت للمدفع اليوم ، فضلا عن القنابل الذرية ؟ .

وأرجح أن المنطق الأرسطى هو أقدم العصى التى تتوكأ عليها العجوز . وأضعف ما فى هذه العصا عقدة القياس . وقد أولعت الشمطاء بتلك العصا فتوهمتها قضيباً سحريا به تبتدع الغيبيات والتجريد ، وتثبت وجود الله وخلود النفس ، وتحل مشاكل الوجود . فأين من هذه العصا عصا موسى التى كان يتوكأ عليها ويهش بها على غنمه ، وله فيها مآرب أخرى .

ولا يمحو هذا النقد شيئاً من حسنات الفلسفة المدرسية العديدة ، فمن يتهم الفتاة ، التى انتخبت عام ١٩٠٥ ملكة الجمال فى باريس ، بالوهن والشيخوخة عام ١٩٥٢ يقل حقا ولا يفترى . وإنى على إيثارى معظم مبادئ الوجودية المؤمنة ، لأول المعجبين بتوما العظيم ، وبكثير من القواعد التى أملتها عليه فضيلته الملائكية . وربما كان نفورى من العقلانية المفرطة راجعاً إلى نفورى من الرياضيات .

كتب أفلاطون على مدخل الأكاديمى : من لم يكن رياضياً فلا نصيب له عندنا .

وأنا العاجز أقول ، من باب النصح للقراء ، من كان رياضيا فلن يروقه هذا الكتاب .

* * *

قلت إن الفلسفة استهوتنى فأقبلت عليها إقبال الصادى ، برغم الصعوبات ومنها العمل للعيش ، ووهن الجسم ، ووعورة الطريق ، أخص بالذكر من المؤلفات العويصة (نقد العقل المحض) لكنط ، وكتابَىْ (المنطق والظاهريات) ،

لهجل ، و (معطيات الوجدان البديهية) لبرغسون . وكدت أصاب بعسر الهضم فأعود أدراجى . ولكن هذه العقبات لم تكن شيئاً مذكوراً بجانب غموض مؤلفات الفلاسفة العرب ، ومنها شرح ما وراء الطبيعة لابن رشد ، الذى اضطرنى إلى الرجوع إلى أرسطو نفسه فى الترجمة الفرنسية ، فوجدت الأصل أقرب منالا من الشرح . ولعل للمفكرين العرب عذرهم فى الغموض ، فلقد تناولوا الفلسفة عن تراجمة معظمهم من الأعاجم الدخلاء على الفلسفة ، فكان ذلك سبباً رئيساً فى التشويش ، إذ لا يجيد ترجمة الشعر سوى الشاعر ، وترجمة الطب غير الطبيب . ونجم عن ذلك الاضطراب ، إبهام كثير ، حتى لتقف على بعض الجمل وتتساءل عما إذا كانت كلاماً مفيداً ، أو كلماً مرصوفاً يراد به ملء الفراغ ، أو أنه الفراغ بالذات. ونحن نضع بين يديك بعض النماذج ، ولا نكثر منها ، لأنها دواء مر نسألك الصبر على احتماله .

فما ورد فى الكتاب الموسوم بشرحى الإشارات ، لنصير الدين الطوسى والإمام فخر الدين الرازى (الطبعة الأولى بالمطبعة الخيرية ١٣٣٥ ص ١١٩ — ١٢٠) .

« وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ، ومناسبة بحسب الجنس . أقول الكلام كان فى المركبات ونسبتها فى المزاج وانجر إلى إبطال المذاهب المخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب ويناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التى هى أصول التركيب فى المزاج فكان مناسباً بحسب الجنس دون النوع . وكان الأصوب أن يقول وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة ، والغرض من إيراد هذه النكتة هو التنبيه على أن كون النار المحيطة بسائر العناصر غير مرئية هو لبساطتها » .

وورد فى الصفحة ١٦٨ من الكتاب نفسه « إنه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه إلحاق كلى بكلى يجعله صورة أخرى ليس جزءاً من الصورة الأولى ، فإن المعقول الجنسى والنوعى لا تنقسم ذاته فى معقوليته إلى معقولات نوعية وصنفية

يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسى أو النوعى ولا تكون نسبتها إلى المعنى الواحد المقسوم نسبة الأجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى الواحد العقلى البسيط الذى سبق تعرضنا له ينقسم بمختلفات بوجه لكان غير الوجه الذى يشكك به أولا من قول القسمة إلى المتشابهات وكان كل واحد إلخ » .

وورد فى كتاب النجاة ص ٣٦٦ – ٣٦٨ « لوكان يجوز أيضاً أن تكون النفس الجزئية تحدث ولم يحدث لها آلة بل تستكمل وتفعل لكانت معطلة الوجود ولا شىء معطل فى الطبيعة ، ولكن إذا حدث التهيؤ للنسبة والاستعداد للآلة يلزم حينئذ أن يحدث من العلة المفارقة شىء هو للنفس . وليس إذا وجب حدوث شىء مع حدوث شىء يجب أن يبطل » .

ومن أقوال ابن رشد فى كتابه (تهافت التهافت) :

« إن ذلك لم يكن كذلك لأن ذلك لم يكن فى قول الشارح الأول كذلك ليس إلا فقول أبى حامد خارج إلخ » .

ولو أردنا إطالة الوقفة على تعابير ابن رشد من مثل : جوهر جوهر وعقل عقل وتراكيب جزئية عنصرية عائدة إلى الاسطقصات ، لفعلنا . حسبنا هذا من نماذج القدامى . ومن المؤسف أن ترى ما يدانيها غموضاً عند المؤلفين المعاصرين .

لم تصدنى الصعوبات عن المضى فى السبيل الذى سلكت ، ولعل التسع عشرة عملية جراحية عودتنى الصبر على المشقات . ولكننى لم أرد لسواى من المتاعب ما عانيته أنا ، فكان أول ما خطر لى تبسيط المشكلات الفلسفية ووضع ما أتناوله منها فى أسهل القوالب وأقربها إلى الفهم .

ولما كانت اللغة أداة التعبير ، فقد قطعت على نفسى عهداً ، بل نذرت نذراً مؤداه : تعبيد الطريق وفتح جسر رحب يعبر عليه المتنزهون والمتنزهات من ضفة إلى ضفة ، وكأنهم ذاهبون إلى عرس ! فحطمت ما حطمت من الحواجز والسدود ، وزحزحت ما زحزحت من الجنادل التى تتعثر بها الأرجل ، إلا

ما تفرضه طبيعة الأرض، فلا بد للسائرين من أن يتفقدوا مواطئ أقدامهم بين بين ساعة وأختها . حسب الطاهى أن يقدم الطعام السهل الازدراد والشراب السائغ ، ولكن ذلك لا يعفى الآكلين من القضم والتجرع .

وبما أن المرء مطبوع على رد الفعل، فقد راودتنى كثيراً فكرة التأليف باللهجة العامية ، ولكنها ليست باللهجة الشاملة ، فلكل قطر عربى لهجته . وذلك يورط القارئ فى صعوبات جديدة ، فيكون الفرار من الرمضاء إلى النار . لذلك ترانى وقفت موقفاً وسطاً ، فوضعت الكتاب بلغة التخاطب الراقى التى لا يزدريها اللغوى، ولا يعافها الأديب ، ولا تستعصى على القارئ العادى .

وجملة القول فالكتاب حديث مكتوب ، من مثل ما تتداوله ألسن المفكرين أو الأدباء السامرين فى ليلة شتاء يحلو لى فيها السمر . وبالنظر لكون اللغة وساطة لا غاية فى نفسها فقد تعمدت سهولة الأسلوب ، فعدلت عن الأناقة وزخرف القول . وإنى أكرر هنا ما قلت فى تصدير كتابى (حديث العشية) ومؤداه: إن للموضوع الأدبى البحت حلة خاصة . أما الفكر فلا قبل له بالألوان والصور ، فإذا هى ازدحمت عليه طمرته ، كالورد يلتف على النحلة فيخنقها .

من أجل هذا خرجت على أصول البلاغة، فلم أسجد للمسند والمسند إليه ، ولم أتقيد بالإطناب والفصل والوصل ، بل تمردت على قواعد المعانى والبيان ، واستهدفت غاية واحدة هى فائدة القارئ، والتوسل لذلك بلغة صحيحة أو تدانيها ، غير قائل مع موليير المتهكم بالأطباء : فليمت المريض وتسلم قواعد الطب . إن المريض لأحب إلى من هيبوقراط .

لذلك ترانى أكرر المعانى حيث لا موجب للتكرير، وأفصل حيث لا يتحتم التفصيل ، وأعيد اسم العلم حيث يقوم مقامه الضمير ، وأعدل عن الصواب المهجور إلى الخطأ المشهور، فأستعمل لفظة الكلاسيكية والأولى الكلاسية ، والفنان وصحيحها المفتن . وأجرؤ على اللغة فأصطنع ألفاظاً من مثل : العقلنة والروحنة والشخصانية . ولا أحجم عن اصطناع الألفاظ الفرنجية المتداولة ، غير

متحرج من استعمال لفظى (الأوتوموبيل والتلفون)، مثلا عوضاً عن سيارة وهاتف، وللسيارة معان عديدة، وآخر ما تنطبق عليه هو الأوتوموبيل. أما لفظة (الهاتف) فى معناها الأصيل فجد بعيدة عن مدلول التلفون، ولكنى أستعمل لفظى (سيارة وهانف) أيضا. اللغة كما قلمنا وسيلة لا غاية بنفسها، والعصر غير عصر ابن قتيبة وابن السكيت والزمخشرى وأبى على القالى.

ولو بعث الفيروزآبادى والجوهرى والثعالبى والسرخسى وأمثالهم لأبت عليهم تلك الهمم الرفيعة أن يتخلفوا عن ركب الحضارة.

لقد اجتنبت التكلف وعدلت عن الصناعة اللفظية إلى وضوح المعانى، وقلما حفلت بالصقل والتشذيب إلا فى ما لا بد منه، فجعلت الكلام أقرب إلى الطبيعة منه إلى الديباجة العالية. لذلك تركت القلم يجرى إلى الغاية. غير أنى لم أثنه عن الوثوب أحياناً، فعل الفارس الكهل يجامل حصانه القديم، فيشد ويرخى العنان لئلا يسبب الإفراط فى ضغط الشكيمة جرحاً للفرس. وقد يكون فى إرسال اللجام على المعرفة مجلبة للخطر فتكبو المطية ويتجدل الفارس، ولكن صرعته تلك لا تحط من شأنه.

* * *

فى هذا الكتاب كثير من الأمثال والنوادر. وإنما رميت بذلك إلى تندية الجو الفلسفى، وإزالة التجريد والضباب من طريق القارئ، فليس مثل النوادر لترسيخ المعانى فى الأذهان. لذلك ترى طلاب العلم ينسون معظم الكتب بعد ترك المدرسة، ويتمرد على النسيان كتابان: كلية ودمنة وحكايات لافونتين. واعلم حفظك الله أنى حين أهزل كل الهزل أكون جادا كل الجد. بلى إن الجو الفلسفى ناشف، ويزيد فى جفافه أولئك المؤلفون الذين يوهمون القارئ بوجوب الدخول على الفلسفة عابساً مرتدياً بزته الرسمية، مغطياً يديه بقفازين، فيفقد نصف شجاعته على العتبة، ويضيع النصف الآخر بعد الدخول ...

قيل إن شاباً غريراً مهذاراً كلف بإحدى الفتيات، فكلم أباه فى الأمر،

فبدأ أبوه المفاوضات الأولية، ثم دعاه إلى زيارة الفتاة وحده تمهيداً للخطبة، وأسدى إليه بعض النصائح، ومنها وجوب الترصّن فى حضرتها، لما يعلم من غفلة ولده وطيشه. ولما ودعه قال له كن مهذباً فى حديثك وثقّل رأسك. ولما بلغ الفتى فناء بيت الحسناء، شاهد جرنا فى باحة الدار، فذكر نصيحة أبيه، وعمد إلى الجرن فثقل به رأسه، ودخل على القوم فكان نصيبه الطرد المباشر.

فلندخل على الفتاة باسمين مطّرحين (السموكن) لابسين ثياب الرياضة.

فإذا لقيت بعض الصعوبات فى أبحاثنا المقبلة، وقلّما تجدها، فلا تتذمر. فإذا كنت ممن تمرسوا بالمشكلات الفكرية حمدتنا على النتيجة، أما إذا كان هذا المؤلف أول ما تقرأ فى الفلسفة فاعلم — حفظك الله — أنه ليس فى بابه أوضح منه.

زعموا أنه كان فى قرية ما فتاة اسمها (زهر)، وكانت على جانب عظيم من اللمامة، إذ اجتمع لها فطس الأنف، واحديداب الظهر، وصلع الرأس، وكان فى القرية المقابلة البعيدة مسخ قزم لئيم، يربى على (زهر) دمامة، حتى لا يقع النظر على أبشع منه خلقاً وخلقاً. وسعى أحدهم لتزويجه منها وتمت الخطبة غيابياً. وضرب موعد الزفاف، فذهب وفد العريس لجلب العروس، وكان بين القريتين واد عميق يتوسطه نهر، فرافق العريس الوفد إلى ضفة النهر وهى منتصف الطريق، ولبث هناك منتظراً.

ولما خرجت العروس من بيت أبيها، شيعها أهلها إلى طرف القرية، شاكرين الله على الصفقة الرابحة، يقيناً منهم بأنه ليس فى الفتيات أقبح من (زهر) مهما يكن من شأن صهرهم. وأخذوا يكررون على مسمع الوفد عبارات المجاملة ويردفونها: بورك لكم بزهر. وضاق صدر أحد أصحاب العريس بهذا التهكم المبطّن فصاح بهم: ويحكم! أتحسبون أنكم غبنتمونا (بزهر)! فآه لو عرفتم الذى على النهر!

فعفوك أيها القارئ عن هفواتنا، عن معايب «زهر»!.

* * *

معظم هذا الكتاب يدور على الفلسفة الوجودية ، وكل ما سبقها من فصول فتمهيد لها ، إذ كانت الوجودية وسابقتها الماركسية بمثابة رد فعل للتصورية الألمانية . من أجل ذلك تبسطنا فى عرض المثالية الألمانية والماركسية ، فالأخوات الثلاث — على ما بينهن من تنافر — متصلات يتعذر عليك معرفة إحداهن معرفة صحيحة إذا صرفت النظر عن أختيها ، كما تستحيل معرفة الليل إذا انقطع عن النهار . ولكل من الأخوات أهميتها ، أخص بالذكر الماركسية والوجودية لتأثيرهما فى توجيه السياسة والأخلاق .

ولقد أسهبت فى عرض وجوه الأخوات الأمهات على قدر ما يسمح بالإسهاب مؤلف واحد ،فكل واحدة منهن تقتضى مؤلفات ، والعمر أقصر من أن يتسع لذلك ، فضلا عن جسامة العبء الذى تنوء بحمله العصبة ، فكيف بالجريح المهيض الجناح ، المعلق على شفير الهاوية بخيط مشيط ، فلا يبرح موصول الألم ، دائم القلق؟

ولا ريب أن الجرح الممض والخطر المتصل، والهم الذى تتألف منه دقائق حياتى ، كانت العناصر التى وجهت خاطرى إلى الوجودية، فاستهوتنى الوجودية المؤمنة .

الألم والخطر والهم نقاط أساسية يتلاقى عليها المفكرون الوجوديون جميعاً . وهى التى تحرك أقلامهم للتحليل وخواطرهم للتأمل، فيعانون المشكلات بأنفسهم ويعيشونها ، فلا يقفون منها موقف المتنزه على شاطئ البحر ، ينظر إلى السابحين ويصدر أحكامه من بعيد فيقول : هذا أمهر فى الغوص، وذاك أقدر على العوم، وأثبت على مصارعة الأمواج ، ومغالبة الآكام الزرق السوائل، مهمة الوجودى أن يرتمى فى البحر الخضم ، فيتعرض للصخور النواتئ واللجج السود ، ويلمح الحيتان فاغرة أشداقها ،فإذا كل واسترخى غدا طعاماً لها . ألا إن حياة السباح موصولة باليقظة الدائمة والجهد المستمر ، فمن نام مات .

وقد بالغ الوجوديون فى تصوير القلق ، وربما كان هيدجر ، وهو أبرزهم

فى تصوير الهمّ وخشية الموت، أسعد الناس فى الحياة العملية . ومن المؤكد أن جان بول سارتر ينتهب اللذات على نغم الجازبند، فإذا قال بالهمّ والقلق فهو إنما يخشى زوال النشوات، واستفاقة الروح من سباتها .

بلى إن أعلام الوجودية يبالغون فى وصف الهم والقلق الدائم والألم المذيب ، أما أيوب القرن العشرين فيعيشها ، أليس هو القائل فى مطلع « ملحمة عيد الغدير » :

يا مليك الحيـــاة أنزل عليًّا	عزمة منـــك تبعث الصخر حيّا
جود كفّيك إن تشأ يملأ العيـ	ش نماءً ويفرش الجدب فيّا
يوقظ الزهر فالربيع على التل	ضحوك الألوان طلق المحيّا
كلما افترّ برعم داعبتـــه	كفٌّ ريح تقول للطيب هيّا
واهبَ النـــور والنـــدى للروابى	أولنى من جمال وجهـــك شيّا
طال فى منقع العـــذاب مقامى	واستـــراح الشـــقاء فى مقلتيّا
فنسيت النهار من طول ليـــلى	أترى الليـــل شرعك الأبديّا
ليتنى أبصـــر النجوم فأهـــدى	فى العشيـــات بسمـــة للثريّا
إن حظى من الحيـــاة سرير	صرت منـــه فلم يعـــد خشبيّا
كل هذى الدنيا الطليقة أضحت	ويح حظى أضحت حراماً عليّا

وفى قصيدة « ألم » :

يا موت يا ملك الحنان ظلمتنى	وأدرت سمعك عن وجيع ندائى
أترى يروقك أن أعيش معـــذباً	جســـدى تمزقه نيوب عيـــاء
داء تخلل فى العظـــام فـــردها	فلذاً وأشـــلاءً على أشـــلاء
سالت على حد المباضع مهجتى	فشفارهـــا مصبوغة بدمـــائى
وتشـــابهت منى الجراح فأصبحت	حفـــراً تضـــل بها عيون الرائى
واد تقطعـــه الكهوف كأنمـــا	جسمى الطعين مغـــاور للداء
جرح ترى أطرافه موصـــولة	وتكاد تلمح بينهـــا أعضـــائى

فإذا تحرّك عنـدها قلبى فمـا دقاته إلا نذير فنـائى

* * *

وتشيع بى حمى تهـد مفـاصلى وتدبّ مثـل الحيـة الرقطاء
فأغيب فى الكابوس غيبة سابح فى النـار بين الحس والإغماء
فى عالم الأشباح يغرق خاطـرى ويمدنى فى الظلمة الشنعـاء
أهوى إلى مثـل الجحيم مروعاً وأغوص فى غمراته النكراء
تسعى به غبر الأراقم شـرّعت أنيـابها للنهشـة النجـلاء
تنساب من جيف إلى جيف ومن سـوداء فاحمـة إلى سـوداء

* * *

أمشى على حمم الصـواعق تارة وأخوض طوراً لُجّة الدأماء
ويح السفينة فى الخضم شـريدة فكأنهـا منعت من الإرسـاء
كأسى على الألم الدوى شربتهـا ممزوجـة بمرارة ودمـاء
لم يبق للنـدمان بعـدى قطرة بالدن فى خمـارة الأرزاء
وإذا العذاب اللد حـلّ بساحتى ضـيفاً فكيف يكون فى الغرباء
إن الشقاء أخى ومؤنس عـزلتى بجزيرة مغـبرة قفـراء
جـرداء مرهفة السنان صخورها وهضـابها كالهـامة القرعاء

* * *

صبحى أمرّ من المسـاء فعيشتى موصـولة الظلماء بالظلماء
أوّاه لو كان الرقـاد يزورنى لرضـيت من دنياى بالإغفاء
لا يلتقى جفناى إلا خلسـة فكأن بينهمـا قديم عداء
ألمى يشق على الخيـال لحاقه فيتيـه بين البحر والصحراء
هو كل آهات العصور تجمعت مروية بمـدامع الشهـداء
قد كنت دمعاً فى محاجر آدم وبيوم هابيل شهـدت نمائى
لم تجر فى لهب الخناجر غصـة إلا عبرت بهـا مع اللأواء

أيوب ما أيوب ماذا خطبــه هو قطــرة وأنا خضم بلاء
فإذا مررت على الجريح تعــوده فلقــد أتيت مدافن الأحيــاء

وإنى لأتحدى الوجوديين بل التاريخ والأساطير أن يكون آدمى واحد عانى ما عانيت من جهة النكبات والهموم .

ولو اقتصرت هذه الآلام على الجسد لقال قائل: وما علاقة ذلك بالوجودية ؟ فهناك ألوف المعذبين فى الدنيا وليسوا على شىء منها . أجل! ولكن آلام الجسد تعدّته إلى الروح، وآلام الروح نفذت من الطبيعة إلى ما وراءها، فمررت بمحن الشك والإيمان، وتداولنى التحجّر والتفجّر، والتذمر والإذعان، والعقلنة والتصوف .

ولقد طويت كتابى (مذكرات جريح) على كثير من البذور الوجودية ، غير متعمد أن أجعل منه طريقة للتفكير . وهنا ينبرى معترض يقول : ما لهذا الرجل يتشوف إلى الأعالى، فأين مؤلفاته فى الوجودية ؟ وما طريقته الخاصة فى تفهم الوجود ؟ بل أين رأيه الشخصى البارز فى هذا المؤلف نفسه ، وأين سهمه فيه ، إن هو إلا عرض وتلخيص وجمع .

أما الجواب على الاعتراض الأول فوجزه أنى أعرف نفسى فلا أطمح إلى مقام المفكرين الأعلام، إلا إذا كان المفكر فى عرف الشرقيين العرب من الطراز الذى عرضت له فى غير هذا المقام، فيستحق هذا اللقب أىّ من ندّ عن الغوغاء ، أو أى من تزندق ، أو قام على تدريس الفلسفة ، أو جمح به القلم مرة فتناول بحثاً فلسفياً ، حينئذ يكون شاوول أيضاً فى الأنبياء .

وليس من الضرورى أن يكون الوجودىّ علماً متبوعاً كمارسيل وبردايف وسواهما .

حسبى أن أعيش الوجودية المؤمنة ، وأتبنى الكثير من آراء أعلامها، بدون أن يكون لى طريقة خاصة . يكون الإنسان مسيحياً أصيلا ولو لم يكن پاسكال أو أغوسطين أو بولس . ويكون مسلماً من يعيش إسلامه ولو لم يكن ابن الفارض أو الغزالى أو علىّ بن أبى طالب .

أما سهمي فى الكتاب فاعلم أنى عرضت ولخّصت وترجمت واقتبست، ولكنّى أبديت كثيراً من الآراء الشخصية، فكنت أدمجها تارة بفكرة الفيلسوف الذى أتحدث عنه، إذ لم أرحاجة لوضعها بين قوسين ، فتكون فى صلب النص إتماماً له، وتارةً أضيفها إضافة فتكون شرحاً وتعليقاً، وطوراً أوردها فى مثل أو نادرة فتكون تبسيطاً .

وكثيراً ما عارضت آراء المفكرين كما سترى . وطالما أقحمت فى البناية من الحصى أسدّ بها الثغرات . وطالما أنرت من الزوايا المظلمة بمصباح خاص، فخضت السراديب ، وتعثّرت فى الأقبية ، فجنبتك كثيراً من العناء .

* * *

بقى أن يعيبنى عائب لإفراطى فى التكرير والاستطراد . أما التكرير فلازم للأبحاث الفلسفية جميعاً ، وكل من له إلمام بهذا الصدد يعلم ذلك ، فرب كتاب فلسفى ضخم يدور على نقطة بعينها . إن القضايا الفكرية لتختلف عن الشعر الرمزى الذى يكفيه التلويح، ويضيره التصريح والتعليق .

وإنما أردت أت يكون هذا الكتاب فى متناول الطبقة الوسطى من المتعلّمين ، لذلك عرْضت المعنى الواحد بوجوه مختلفة . وهذا لا يعنى الاستخفاف بعبقرية القارئ ، فأنا أعلم أن أساطين الفكر وأعلام الأدب فوق هذا المؤلّف، فإذا أقبلوا عليه فإقبال الصحيح على المريض، يفتقده ويبذل له النصح ويغمره بالمحبة .

أما الاستطراد الذى يحسبه بعضهم خروجاً عن الموضوع فإنى أراه فى صميم الموضوع ، ذلك أن المتنزه الخارج إلى البرية تستوقفه الأزهار القائمة على جانبى الطريق ، والهضبات المشرفة على السفوح ، والأدغال الشائكة على ضفاف السواقى ، فتخلق فى بصره وبصيرته ما تخلق ، فإذا حدثك عن هذه الحواشى فلا تتبرم به ، فربما كانت أكثر فائدة من المتن .

القطار وحده يلتزم الخط الحديدى فلا يحيد عنه يمنة ولا يسرة ، ذلك أنه

آلة حديدية ، أما الإنسان فغير هذا .

* * *

وقد أغفلت الإشارة إلى المصادر ، وعدلت عن الهوامش إلا نادراً ، فليس أكره إلىّ من توزيع بصر القارئ بين المتون والحواشى ، فثل القارئ حينئذ مثل المحارب على جبهات عديدة ، تفلت من يده جميعاً كما وقع لهتلر . فمن كان فى شك من ذلك فليطالع كتاب ما وراء الطبيعة لابن رشد طبعة بويج اليسوعية فلقد بالغ الأب العالم فى الإتقان والتقصّى وتعداد المراجع ، ملتزماً الدقة العلمية ، حتّى كاد يضيع الفكرة الأصلية .

قيل إن ملكاً اعتّراه داء وبيل ، فكان رئيس ديوانه يطلع كل يوم على الشعب ببلاغ رسمى يطمئن فيه الناس إلى صحة العاهل ، فيزعم أنه فى تحسن مستمر . وقضى الملك بعد أيام فقال أحد الظرفاء : أظن أن جلالته مات لكثْرة التحسينات !.

* * *

أما غايتى الأولى والأخيرة من هذا الكتاب فتوجيه النشء العربى الطالع شطر الفكر ، والنشء أحوج ما يكون فى عصر المادة هذا إلى تفهم القيم الروحية ، فهمتى على الأقل كمهمة الشرطى الواقف على مفترق الطرق ، يتعذرعليه إيصال السياح إلى قمم الجبال ، فيقيهم مغبة الأخذ فى طريق وعر ، فيسلكون سمتاً سويّاً يقودهم إلى الأعالى ، حيث الجمال والعافية وفوح العبير .

وإذا أنا عجزت عن إضافة حجر إلى هيكل المعرفة ، فحسبى أن أكون فى عداد السدَنَة الذين يفتحون الأبواب للداخلين ، لايتقاضونهم أجراً ولا شكوراً .

غايتى تحبيب القيم الروحية إلى النشء فى هذا العصر المحموم ، وقد أصبح معظم البشر آلات تفر من التفكير ، حتّى تهرأت وصدئت فى حمأة طلقها الشعاع الطهور والنسيم العلوى ، فاستترت بالعليق الأخضر ، وغدت مسرحاً للأفاعى وملعباً للصلال . وقد لبست كل حية اسماً طريفاً ، فدعى النفاق مرونة ، والغدر

مهارة ، والفجور رحبا ، والمقامرة حظا ، والكبرياء شمماً ، والبذاءة ظرفاً ، والظلم حزماً ، والسرقة تجارة ، إلى آخر هذا المعجم الذى يخيف الضوارى لو صور رموزاً .

قال النبى العربى : بعثت لأتمم مكارم الأخلاق .

وفى سبيل الأخلاق هذا الكتاب . فإذا تلاشت قيم الخير والحق والجمال من صدور الناس فماذا يبقى لهم ؟

ولقد تشددت على الملاحدة ، ودعوت إلى الإيمان والرجاء والمحبة ، غير مفاضل بين ديانة وأخرى ، فليس أكره إلى من الجدل البيزنطى العقيم .

إن فى الكون حقائق رئيسة هى الإيمان بالله وخلود النفس والبعث والثواب وقدسية الخير والحق والجمال . وإنما نظرت إلى القمم التى يتلاقى عليها أغوسطينوس ، وعلى بن أبى طالب ، وغندى ، فلم أحفل بالسفوح والمغاور والمنعطفات .

يقيناً إن للأرواح منازل لا تطولها العقلانية المتحجرة التى تتعصب لطائفة ، فتريق الدماء من أجل عقيدة تتعبد لها ولا تعمل بها. ألا إن قيمة الإنسان ما يفعل لا ما يزعم .

العمل الخير أفضل من الاعتقاد بالخير ، وما كانت المذاهب لتغنى عن العمل شيئاً ، فالوثنى الفاضل أقرب إلى الله من رجل توفر على علم الكلام واللاهوت ، ثم أتى الموبقات .

قال الحكيم يا بنى أعطنى قلبك ، وقال السيد له المجد : إن لم تعودوا مثل هؤلاء الأطفال فلن تدخلوا ملكوت السماوات . ومعنى ذلك تقديم طهارة القلب وخلوص النية على المعرفة المتغطرسة .

وإذا أنا استشهدت بالإنجيل ، غير مرة ، فى ثنايا هذا الكتاب ، إثباتاً لإيمان المؤمنين ونفياً لمزاعم الملاحدة ، فسبب ذلك أن الأبحاث تدور على مفكرين مسيحيين ، منهم من آمن ، ومنهم من ضل سبيلا ، فكفر بالله وخرج على كل دين يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر . وما نيتشه وسارتر وهيدجر وأضرابهم إلا أعداء المسيحية والإسلام .

الإيمان بالله وجودته ورحمته هو الركيزة التى يستند إليها كل خير ، فمن هدمها فقد هدم كل شىء . وعندئذ يفترق الإنسان عن الحيوان بالدرجة لا بالنوع ، وتصبح الحياة سأماً والكون عدماً ، كما يزعم سارتر وهيدجر .

الإيمان بالله دعامة المسيحية والإسلام، وبحسبنا أن نقتصر على إيراد بعض الآيات القرآنية لندرك أنه نقطة الانطلاق التى يتفرّع عليها كل ما يليها ، فمما ورد فى القرآن الكريم : « ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون » (آل عمران ١١٣) ، يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون فى الخيرات وأولئك من الصالحين » (آل عمران ١١٤) .

« ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسن إلا الذين ظلموا منهم ، وقولوا آمنا بالذى أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون » (العنكبوت ٤٦) .

« ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله وهو فى الآخرة من الخاسرين » . (المائدة ٥)

« مثل الذين كفروا بربهم أعمالهم كرماد اشتدت به الريح فى يوم عاصف لا يقدرون مما كسبوا على شىء ذلك هو الضلال البعيد » (إبراهيم ١٨) .

« قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى ، وما أوتى النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون » (البقرة ١٣٦) .

« وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء ؟ ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون » (البقرة ١٣) .

« الذين آمنوا وكانوا يتقون » (يونس ٦٣) .

« لهم البشرى فى الحياة الدنيا وفى الآخرة ، لا تبديل لكلمات الله ذلك هو الفوز العظيم » (يونس ٦٤) .

« أولئك الذين كفروا بآيات ربهم ولقائه فحبطت أعمالهم فلا نقيم لهم يوم القيامة وزناً » (الكهف ١٠٥) .

أما الذى يختلف فيه المؤمنون من مسيحيين ومسلمين ، فقد حلّه الإنجيل بأن جعل المسيحية مرادفة للمحبة ، وأما القرآن فقد حله بإيجاب التساهل ورد الحكم لله يوم القيامة ، والانصراف عن الجدل العقيم واجتناب الإكراه ، وتبيين حكمة الله من تعدد المذاهب . يدلك على ذلك قوله :

« إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (البقرة ٦٢) .

« لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها » (البقرة ٢٥٦) .

« فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم ، الله ربنا وربكم ، لنا أعمالنا ولكم أعمالكم لا حجة بيننا وبينكم ، الله يجمع بيننا وإليه المصير » (الشورى ١٥) .

« وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما أنزل إليكم وما أنزل إليهم خاشعين لله لا يشترون بآيات الله ثمناً قليلا ، أولئك لهم أجرهم عند ربهم إن الله سريع الحساب » (آل عمران ١٩٩) .

« ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فى ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون » (المائدة ٤٨) .

« ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً » (الحج ٤٠) .

* * *

بقى أن أنصح للقارئ بأن يطالع على مهل ، فلا يسلك طريقة الكسالى إذ يتصفح ويقفز من فصل إلى فصل ، فالكتاب سلسلة مترابطة لا تستغنى حلقة

عن أختها أبداً . فمن أعرض فعل فعل الغزاة الراكضين، ينتهبون كرسيّاً من هنا وقصعة من هناك ، فيبعثرون أشلاء فوق أشلاء . وتقع الخسارة على السالب والمسلوب معاً .

ولقد أردته كتاباً موجزاً شاملاً ، متفرقاً مترابطاً ، عميقاً واضحاً ، فإذا رأيت عليه طابع العجلة ، وقد ألفته فى ستة أشهر ، فاعلم حفظك الله أن التريث من شأن المعافى الذى ينسى الموت ما لم يصادف جنازة فى الطريق ، أو يحزن لنعى صديق . أما أنا فمثلى مثل منتظر القطار السريع يسطر الرسالة لأهله ماشياً .

لقد جاء فى القرآن « فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أُخر » .

وأرانى مسافراً أبداً غير آمل أن أبلغ الأيام الأُخر .

يقول قائل ولكن الرسالة التى تسطر ليست بالمحتومة ولا بالجليلة الفائدة ، بحيث لو حرم منها الأهل لما افتقدوها .

أجل يقول ذلك متفرّج لا يرى إلا من خارج ، أما الابن فإنه يؤدى من ذات نفسه إذ يكتب ، وإن تلقن الرسالة من الأساتذة والرفاق . وأما الأهل فيغتبطون لأن ابنهم يكتب إليهم بلغتهم التى ألفوها ، ولو جاء فى رسالته كثير مما عرفوه ، فلم يبتكر ولم يخلق .

لذلك ترانى أقدم هذا الكتاب إلى أهلى .

إلى الذين لم يتوفروا على الدراسات الأجنبية .

إلى أصحاب المهن الحرة الذين يعوزهم الوقت للمطالعات الطويلة الرصينة .

إلى الطبقة الوسطى من المتعلمين الذين يعافون الدراسات الوعرة ، ويحبون الاطلاع على أهم التيارات الفكرية الحديثة .

إلى المؤمنين بالله واليوم الآخر وبقدسية القيم .

إلى النشء العربى الطالع فى مشارق الأرض ومغاربها .

إلى المساكين والضعفاء والمتألمين الذين يتأكلهم العذاب والهم والخطر الدائم .
أولئك هم أهلي .

بقي عليّ قبل أن أختم هذه المقدمة تأدية كلمة شكر لصديقي الوفيّ وموقظي إلى الفلسفة الأستاذ كمال حاج ، الدكتور في الفلسفة ، وهو أحد آمال الفكر في لبنان، لما زودني به من كتب نفيسة ، رجعت إليها في مباحثي هذه، فلقد كان يتأبط مكتبته تباعاً ويحملها إلى هذا المقعد، فكأنه حمل مصابيح الهداية إلى حبيس العتمة .

وبقي أن تشمل أيها القارئ عيوبي بمحبتك وخلقك الرفيع .

بيروت ١٩٥٢ بولس سلامة

هرقليط

٥٧٦ – ٤٨٠ ق . م

منذ ألفين وخمس مئة سنة ، على وجه التقريب ، وقف على ضفة النّهر فى بلاد اليونان رجل عبقرىّ لم يرد النّهر ظامئاً ولا مستحمّاً ، ولا شاعراً غزلا بل حكيماً متأملا . ولم يكن تأمله ذاك من قبيل الأحلام ، ولا من مغريات الكسل ، ولا من نوع التصوف الهندى ، بل كان تبحراً مخصباً ونظرة عميقة إلى الحياة فتحت أفقاً جديداً ظل مستغلقاً على الفكر قبله ، برغم وضوحه لكل مبصر . وقف الرجل على النّهر والعبرة فى عينه ، والغصة فى لهاته ، ذلك أنه رأى فى الجدول المنساب صورة نفسه ، بل صورة العالم كله بما فيه من حيوان ونبات وجماد . كل شىء يعبّر سريعاً كما تعبّر المياه ، وكل قطرة تدفع أختها إلى البحر . دفع وصراع ، وفناء وتجدد والمعركة مستمرة لا رفق فيها ولا مهادنة بعد تعب ، أو سكون عقيب عاصفة ، إنما الحياة معناها الكفاح الدائم ، والتحول الموصول . فى تلك الساعة تجسّد الصراع فى ذهن هرقليط ، بل فى تلك الساعة ولدت الفلسفة الحقيقية ، فى رأى الصراعيين الذين يرون فى العراك والتضادّ معنى الحياة . أو ليس الكون ملتقى الأضداد ؟ فهناك الشر والخير ، الليل والنّهار ، الصحة والمرض ، الأبيض والأسود ، الغنى والفقر ، الأخضر واليابس إلى آخر الباب ، وهذا الباب لا آخر له ولا أول ، لأنه كل الوجود ، ولا يحيط بالوجود كله إلا الله سبحانه وتعالى .

ومن أقوال هرقليط فى هذا المعنى : الضدان يلتقيان ومنهما يولد الانسجام ، والحرب أساس كل شىء ، نحن فى الوجود ولسنا فى الوجود ، الكل والأجزاء ،

النظير والنقيض ، المنسجم وغير المنسجم ، كلها تلتقى فى الواحد ، والواحد فى الكل .

الله هو ليل ونهار ، شتاء وصيف ، حرب وسلم ، خصب وقحط .

كل شئ عند الله حسن ، ولكن الناس هم الذين يفرقون بين الأشياء، فيرون بعضها جميلا وبعضها دميماً. ويستنتج من نظرته هذه إلى المتضادات وإلى الصيرورة ، أى التحول ، أن مردها إلى واحد . ألا ترى أنه يجد فى الله مجمع المتناقضات ؟ بعد هذا يقول قائل : سبحان الله ! هذا بهتان عظيم ، تعالى الله علواً كبيراً عما يقول هرقليط . ولكن لا يخفى أن الرجل ولد فى أواخر القرن السادس قبل الميلاد ، أى فى طفولة الفلسفة والدين ، إذ كان الحكماء اليونان يتصورون الكون مركباً من العناصر الأربعة : الماء ، والهواء ، والتراب ، والنار . أما هو فقد اختار النار واعتبرها مبدأ للكون . وإنما وقع اختياره عليها دون غيرها لأنها تمثل مبدأ الصيرورة . والصيرورة من أهم أركان الصراع الـ (Dialectique) لأنه لا صراع بدون تحول . وقد بسط ذلك فى فلسفته الطبيعية ، إذ جعل النار جوهراً أساسياً فقال : فى الطبيعة حركتان ، الأولى نازلة وأساسها النار ، إذ تستحيل إلى بخار فماء ، ويتكاثف الماء فيعود تراباً، والثانية صاعدة إذ يتبخر التراب ويستحيل ماءً ، ثم يكون من الماء كل شيء ، والنار علة كل ذلك . ولا يظهر من هذا أن هرقليط أنكر وجود الله ، ولكنه جعله شائعاً فى العنصر الأساسى للكون ، أى النار ، والنار مادة ، فيكون الرجل قد وضع المادة أساساً للصراع [1].

وإننا نلفت النظر إلى هذه النقطة الوجيهة ، أى وضع المادة أساساً للصراع ، لأننا سنرى فى الأبحاث المقبلة أن التصورية الديالكتيكية طلقت المادة ، وتركت

(١) رأينا أن نضع لفظة الصراع مرادفة للفظة dialcetique برغم المعانى العديدة التى تنطوى عليها هذه اللفظة ، لأن الصراع يكون تصورياً كما هو فى المثالية الألمانية ، ومادياً كما هو فى الماركسية، وتمزقاً فى صميم الفرد كما هو فى الوجودية . واعتبرنا لفظة ديالكتيك من المذكر باعتبارها مضافة إلى لفظة (مذهب) المحذوفة تقديراً .

الفكر يصارع نفسه ، فحرمت الديالكتيك من موضوع يغذيه . لأن الديالكتيك الصحيح ليس مذهباً لدرس التطوّر فى الطبيعة فقط ، بل هو التطوّر نفسه وكنهه الصميم .

ويحق لنا بعد هذا ، أن نرى وجهاً للشبه بين ديالكتيكية هرقليط والديالكتيكية المادية التى قامت فى العصور الأخيرة ، وكان أبرز أبطالها كارل ماركس ، برغم الفوارق العديدة بينهما ، وأهمها وجود الله فى نظر هرقليط ، إذ يقول كل الأشياء تبدو جميلة فى نظر الله ، أما البشر فهم الذين قالوا بالتفريق بينها . ولا يعزب عن البال أن الشقة بين المثالية والمادية لم تكن فى ذلك العهد القديم ، على ما هى عليه اليوم من البعد والاتساع ، بل لم تكن معالم كل من الجهتين قد وضحت بعد ، ولكن الأمر الذى لا ريب فيه هو وضوح نظرية الصيرورة أو التحول المستمرّ فى الصراع الهرقليطى . وأما الصيرورة نفسها فيفترق معناها فى ذلك الزمن عن معناها الحاضر ، فقد ظلت الصيرورة القديمة مطبوعة بطابع الركون ، وإنما فضّلنا التعبير عن جنوح اليونان إلى الطمأنينة بلفظة الركون لئلا نصفها بالتحجّر فنبخس الناس أشياءهم. وقد فهم هرقليط التطور بمعنى الحركة الدورية ، كما بينا آنفاً ، فى تمثيله للنار ودورانها على ذاتها . ومعلوم أن الحركة الدائرية تظل مكانها ولو دعيت حركة ، إذ تتكرر طوال الآزال والآباد، فلا جديد فيها . وتكون تسميتها صيرورة تسمية ناقصة، والأصح أن تدعى عوداً أبدياً ، ولكن لا ضير على الرجل، فإنه عبر عن الروح اليونانية السائدة يومذاك ، إذ كان الحكماء اليونان مأخوذين بالفكرة الدورية تلافياً للوقوع فى اللانهاية . لذلك آثروا الدوران فى حلقة مغلقة . ولكن الرجل وإن كان قد تأثر بالروح اليونانية من جهة الحركة الدورية فقد خالفها تمام المخالفة فى جهاتها الأخرى، حتى غدا ثائراً عليها . ومن الخطأ الزعم بأن فكرته نبتت فى أرض خصبة أو فى محيط ملائم . والقول بالعكس هو الصحيح ، فقد كانت فكرة الصيرورة مناقضة للفلسفة التى عاصرتها وللفلسفة التى أتت

بعدها ، سواء فى ذلك المدارس الفيثاغورية والإيلية والأفلاطونية . ويتساءل نقاد هرقليط عما إذا كان منشأ الديالكتيك لديه حدسياً أى وجدانياً أو عقلياً . ولهم عذرهم فى هذا التساؤل ، لأن فكرته يكتنفها غموض ، ويصح القول إنه كان يتكلم بالرموز والألغاز .

ومهما يكن من أمر فإن الرجل يعد بحق أبا للديالكتيك فى العالم القديم ، ولو لم تفض محاولاته هذه إلى مذهب كامل ، فالذى بقى من مخلفاته لا يتعدى شذرات متفرقة ، ولكنها على ندورها تحسب ألسنة نارية أضاءت ذلك الليل الضرير . وقد جاء بعده من عرض للديالكتيك ، ولكن هؤلاء أنزلوا الصراع عن الأريكة التى تبوأها فى عهد صاحبه ، فأصبحت الصيرورة فى مذهب الإيليين مقياساً للعالم المادى ، وفى نظر أفلاطون ظلا لوجود أعلى ، أى طبقاً (للمـُثُل) الأفلاطونية. لذلك لم يزدهر الصراع الأصيل فى اليونان ، بل ظل فى عزلة وبقى غريباً فى موطنه . وربما كان غموض ديباجة صاحبه سبباً فى تنفير الناس منه . وكانت أهم الأسباب فى وقوفه الحالة السياسية ، فقد تبدلت حالة الشعب اليونانى فى الآونة التى عقبت هرقليط ، وانقسمت الطبقات الاجتماعية ، فبدلا من أن تكون هناك طبقة واحدة شعبية ، تحول الشعب إلى طبقتين : الممتازة وغير الممتازة . وفقد الديالكتيك بهذا السبب طابعه المادى البحت ، لأن من مصلحة الطبقة الممتازة السائدة الاستقرار والركون ، لا الصراع والتغير . ولكن هذه المبادئ لم تختنق اختناقاً تاماً ، فقد بعثها العصور التوالى ، ووجهتها إلى جهة تختلف عن صعيدها الأول . وإذا كان يصعب الجزم بتصنيف الفكرة الهرقليطية والقول بكونها مادية أو مثالية ، فإن الأمر الذى لا ريب فيه هو أن الفلسفة اليونانية جنحت جنوحاً مثالياً ، وأخذت كثيراً من الأفكار الديالكتيكية ، فخلعت عليها لباساً عقلياً أو صوفياً بحسب المحيط والظروف . وألد أعداء الديالكتيكية هو بارمنيد Parminide الإيلى ، فقد ثار عليها ثورة حامية ، وأصلاها حرباً عواناً . ووضع الإيليون أسس المنطق الصورى الذى سيغدو يوماً

ما منطق أرسطو. وعماد هذا المذهب الإيلى هو فكرة «الهوّية» فلا تسليم ولا اقتناع إلا بما يقتنع به العقل على أساس الهوّية أو عدم التناقض.

ولقد أنكر بعضهم على هرقليط أن يكون أبا الفلسفة الديالكتيكية وواضع أركانها فى العالم القديم، فجعلوا مهدها فى الشرق لا فى اليونان، وتوخّياً للإنصاف فى الحكم لا نرى بداً من إلقاء نظرة عابرة على الفكرة التى غمرت الشرق فى العصور القديمة. فمن أنعم النظر فى هذه الناحية تبين له أن الميتافيزيقيا، أى النظر إلى ما وراء الطبيعة، كانت النظرة السائدة فى الشرق إذ ذاك، وأن الحكماء مالوا إلى الركون والاستقرار وتجميد الأشياء، لا إلى الحركة والتحول والصراع الدائم. فجوهر الأشياء عندهم ثابت لا يتحرك. هكذا تصور الهنود القدماء برهما، وإنما حملهم على ذلك فساد الكون وفناؤه، وزوال العالم المحسوس، حتى ليتوهم الإنسان أنه فى حلم لا فى عالم محسوس، فأرادوا التمسك بشىء ثابت لا يعتريه الزوال. فإذا صح ذلك، وهو الأرجح، كانت نقطة الانطلاق مشتركة بينهم وبين هرقليط. ولكن ذهب كل من الفريقين مذهباً معاكساً للآخر، فهم شرقوا وهو غرّب، هو ترك النهر جارياً وهم جمدوه. ولا يرد على هذا بأن البوذية أقرّت مبدأ الصيرورة ولم تتشبث بكائن مستقر. بلى إن البوذية عرفت مبدأ التحول، ولكن عرفانها ذاك لم يأت بأية ثمرة عملية، لأنها حسبت الصيرورة مظهراً من مظاهر الكون الوهمى الصائر إلى اللاشىء. فالصيرورة فى نظر البوذيين عدم بطىء وراء عدم مطلق، وإذا كانت «النرڤانا» فى نظرهم عدماً أو ما يقابله — لأن بوذا تهرب من تحديدها — فماذا عساها أن تكون الحياة؟ إذن فمن الجور على هرقليط أن نحسب البوذيّة مذهباً ديالكتيكيّاً.

وإن ما قلناه فى الهند يصح قوله فى الصين، فالصينيون يحبون الاستقرار. ورب معترض يزعم أن الصين أقرت الديالكتيك، إذ أنها نظرت إلى الأضداد نظرة جديدة، فوجدت الكون مؤلفاً من المتباينات. فى الحقيقة أن الصينين عرفوا «الاثنينية» فحسبوا السماء مثلا بمثابة الذكر والأرض بمثابة الأنثى، فسهل

عليهم أن يزوجوهما . ولكن إلى مَ أفضى هذا الزواج ؟ إلى الاستقرار ، أى أن كلا الزوجين سكن إلى الآخر وانتهى الصراع . وشرط الديالكتيك أن يظل الشيء منطوياً على ضده ، كما تنطوى الحياة على الموت ، فلا يستقر على شيء من القلق .

إذن فالصين لم تتجاوز النظرة السطحية إلى الأضداد ، ولم تتقدم هرقليط خطوة واحدة. ولك أن تقول إن الديالكتيكية ولدت فى بلاد فارس ، وأن الفرس هم السباقون إلى وضع أركانها . أو ليسوا القائلين بمعسكرين اثنين : معسكر النور ومعسكر الظلام ، أهيرمزدا إله الخير وأهرمن إله الشر ؟ بلى ، ولكن المعركة الفارسية ليست بالمعركة الدائمة ، فلا بد لأهيرمزدا أن ينتصر فى النهاية ولو بعد اثنى عشر ألف عام ، فإذا انتهت المعركة بسحق رأس الشيطان تلاها السلام الأبدى ، أى الاستقرار الذى لا صراع بعده . وربما كان انعدام الديالكتيكية أو موتها فور بزوغها فى الشرق ناجماً عن تعدد الطبقات ، والطبقات السائدة الحاكمة يهمها أن تلاشى الصراع لئلا يكون فيه خطر يهدد كيانها ، ويؤذن بانقلابها ، فمن الحكمة أن تضمن للشعب ، أو على الأقل أن تعده ، سعادة مستقرة ، إن لم ينلها فى الحياة الدنيا فحسبه أن ينالها فى الحياة الأخرى . وقد ساعدت المذاهب الدينية على خنق الديالكتيكية فى مهدها ، فالسرمدية والأبدية والخلود وما إليها ، تميل إلى الاستقرار . هكذا كانت النظرة الدينية فى العالم القديم إلى الأشياء . ولكن من ينظر بالعين المجردة لا يرى فى الصراع أى تهديد للدين . إن أمثال أغوسطينوس وپسكال ، بل أمثال كيركغورد وبرغسون وجبرييل مارسيل لم يهددوا الفكرة الدينية مطلقاً . ولم نستبق الحوادث فنفر إلى الوجودية التى سنعرضها فى الوقت المناسب إن شاء الله ، فلنقفل باب الاستطراد ولنظل الآن فى ما نحن فيه . . .

قلنا فى ما تقدم إن الإيليين ، وعلى رأسهم زينون ، ناهضوا الديالكتيك مناهضة شديدة ، ولكن هناك من يرى فيهم أسلافاً للمذهب ، لأنهم لاحظوا

وجود الأضداد والحركة ، ولكن الملاحظة لا تكفى ، فقد قالوا ببطلانها ، على حين أن المذهب الديالكتيكى الصحيح ، يجعل الأضداد أساً لكل شىء فى الوجود، فيضع الوجود من جهة ،واللاوجود من جهة ثانية،ويضع الصيرورة بينهما ، فلا تزال تروح وتجىء كما ينتقل رقّاص الساعة . وقد قال الإيليون بوجود الأضداد ليتلفوها .

فى الأساطير أن امرأة أضاعت ولدها ، فالتقت الذئبة فسألتها عنه ، فأجابت أنها شاهدته ، ففرحت الأم وقالت : أين هو ، فضحكت الذئبة وقالت : أكلته . هكذا فعل الإيليون ، فقد لمسوا الأضداد ووضعوا مبدأ الهوية وعدم التناقض ، أى ركن أركان المنطق . فكان من نتيجة عملهم هذا أنهم آثروا الجمود على الحياة ، والتجريد على الواقع ، والشكل على المعنى . ولكن هذا التعلق بالشكل ودوران الفكر حول نفسه استهوى طائفة من أذكياء اليونان إذ ذاك ، فأعجبتهم تلك البهلوانية العقلية ، كما أعجبتهم البهلوانية الأولمبية من قبل ، فاتخذوها صناعة مرنت عليها ألسنتهم، وتطلّقوا من قيود الواقع فعمدوا إلى السفسطة أى المغالطة ، فكان فى وسعهم الدفاع عن النقطة الواحدة ، تارة يلبسونها لباس الحقيقة ،وطوراً لباس الباطل . إلى هذا يفضى الفكر حينما يدور على نفسه ، متطلّقاً من الواقع ، مقيداً بقواعد القياس فقط .

وانطلق السوفسطائيون فى الشوارع ، يصطادون الشباب ويغرونهم بالقول المعسول ومباهج الكلم الأنيق . فإذا كان زينون الإيلى قد استعمل هذا السلاح لإنكار الحركة ومثل لذلك بالأمثال : تارة وقوف السهم فى الهواء،وطوراً عجز أشيل عن اللحاق بالسلحفاة ، فقد برّه هؤلاء السوفسطائيون فى أساليب اللف والدوران . . .

سبحان الله الذى يخرج الحلو من المر ، والخير من الشر ! فلقد كانت مبالغة السوفسطائية — برغم حسن نية بعض أقطابها — سبباً فى تركيز قواعد الفكر بعدئذ ، فى كتاب المنطق الذى وضعه أرسطو ، وظلّ بين أيدى الناس

حتّى يومنا هذا . ولا ينكر أن المحاورات السوفسطائية نفسها أيقظت العقول وفتحت على العالم كوى جديدة . ويخطر فى الأذهان أن بين السوفسطائية والديالكتيك بعض القربى ، وفى الحقيقة أن الفرق عظيم . فالسوفسطائية تتخذ المتناقضات طريقة للإقناع ، وفى النهاية ينتصر أحد الضدين على الآخر ، على حين أن الديالكتيك يظل التناقض فى صميمه ، فلا يفضى إلى غلبة أحد الضدين ، بل إلى المركب الـ Synthèse .

وإنصافاً للسوفسطائيين يجدر بنا القول أنهم لقّحوا الفلسفة اليونانية بفكرة جديدة : هى فكرة النسبية التى حدّت من شأن التجريد ، وكانت نقطة انطلاق للفردية الذاتية ، وما زال صداها يطوى العصور ، حتّى ظهرت نتائج ذلك اللقاح فى الفلسفة الوجودية . ولا أدرى إذا كان بروتاغوراس ، وهو أحد أقطاب السوفسطائية ، لمح كل النتائج التى انبثقت من قوله المأثور : الإنسان مقياس كل شىء . إن هذه الجملة القصيرة تنطوى على معنى كبير ، لا يستنفده الشرح والتعليق ، فهى سلاح خطر إذا أسىء استعماله ، إذ تفتح المجال لكل فرد أن يفسر كل شىء على هواه ، وماذا يبقى من الحقائق الأزلية إذا أتيح لكل إنسان أن يخضع القيم السرمدية لميوله الخاصة ، وتبعاً لظروفه النفسانية ؟ إن هذه الجملة لتعبّر أوضح تعبير عن نفسية المغالطين (Sophistes) إذ يتحكّم الإنسان بالعبادات والأخلاق والقوانين ، فتصبح فى يده كالطينة فى يد الفخارى ، يصنع منها إناءً للهوان وإناءً للكرامة . ولكن هذه النسبية أو الذاتية التى أدخلها السوفسطائيون ليست ديالكتيكية . إذن فلم يزل هرقليط حتّى الآن أبا الديالكتيكيك.

ولا بدّ لنا قبل أن نستغرق فى البحث من أن ننظر فى أهمّ الأركان التى يتألف منها هذا المذهب الفلسفىّ الخطير .

يكاد يجمع مؤرخو الفلسفة على أن أهم العناصر التى يرتكز إليها المذهب أربعة : الكلية والصيرورة والتناقض والتحوّل الكيفىّ . وقبل التطرق إلى شرح المبادئ المذكورة لا بد لنا من الإشارة إلى الصعوبات التى قامت فى وجه

الديالكتيك ، وتكاد تنحصر فى معقل واحد ، ولكنه معقل ليس اجتيازه بالأمر اليسير . ذلك أن الذى لملم مواده المبعثرة هنا وهناك هو أرسطو ، وأن المعقل هو المنطق أى الأورغانون أو الآلة ، وهى آلة صليبة شبيهة بالمنجنيق الذى كان يدفعه المحاربون على الأسوار قبل اختراع المدافع ، فإذا كان السور رقيقاً هوى إلى الأرض ، وإذا صلب كثيراً تعطل المنجنيق . فلننظر قليلا فى تركيب هذه الآلة التى تناطح الديالكتيك .

كانت الفكرة السائدة قبل أرسطو تدور على نقطة عظيمة فى تأريخ الفكر ، مؤداها أن الإنسان لا يستطيع بلوغ الحقيقة أو معرفة كنه الأشياء ما لم ينطلق من حقائق أزلية ثابتة . ونكاد نلمس منذ الآن هالة ميتافيزيقية تغمر هذه الفكرة الدينية العميقة المدى ، التى أبت اعتماد الحواس لأنها خداعة ، واعتماد الآراء لأنها متضاربة متبدلة ، وراحت تستخرج مفاهيم الأشياء مما هو ثابت لها . مثال ذلك أنها تنظر إلى النسر والأسد والبعوضة والحصان، فترى كل هذه المخلوقات متحركة من تلقاء نفسها ، مدفوعة بالحياة التى تضطرب فيها ، فتجردها ذهنيًا من الفوارق الخارجية، فنغرقها فى الحيوانية وتسميها كلها حيواناً . فإذا شاءت تفهم الحصان مثلا ، نظرت إلى مجموعة من الجياد ومحت كل ما يفرق بين جواد وآخر ، من جهة الحجم واللون والسن، واحتفظ الذهن بصورة عامة للحصان تستغرق جميع أفراد الجنس ، ثم جمدها وأقرها .

وتأصلت عادة التجريد هذه فى اليونان حتى بلغت الذروة عند أفلاطون، فقال بوجود المثل الأزلية ، وزعم أن الحصان الذى نشاهد على الأرض هو ظل للأنموذج الأزلى الموجود فى عالم آخر .

يظهر مما تقدم أن الفكر كان يدور على ما تمثله، على الصورة ، لا على الحقيقة ، على شبح الحصان الذهنى فقط . أما حصان الديالكتيك فهو الحصان الحقيقى الذى تراه كل يوم فى ميدان السباق وتراهن عليه ، فخطوة منه إلى الأمام تفعم جيبك بالمال ، وخطوة إلى الوراء تحرم أولادك من مباهج العيد .

الديالكتيك ينطلق من المادة ويعتبر أن الحصان الذهنى هو شبح للحصان الذى تراه أو تركبه كل يوم ، وبذلك يجعل للفكر موضوعاً يدور عليه ، أى أنه يضع حنطة تحت الرحى ، فلا يدور حجر على حجر .

وقد حان أن نشرح بإيجاز العناصر الأربعة التى ألمعنا إليها .

أما مبدأ الكلية فمؤداه أن الديالكتيك لا ينظر إلى الأشياء منفصلة ، بل بالنسبة إلى علاقتها المتبادلة ، إذ يعتبر العالم كائناً عضوياً كاملا ، فكل مظهر منه مرتبط بأسباب وعلل أخرى ، ولكل عضو وظيفته وشأنه ، وإن العالم لا يفسر على غير هذا الأصل ، فما معنى العين لو كانت منفصلة عن الجسم ، فهل يصح أن تسمى عيناً إذ ذاك ، وهل تستطيع الرؤية ؟ ومن يكون المبصر ؟ ويقوم مبدأ الصيرورة بالتحول الدائم ، فلا شىء ثابت فى هذا الكون ، كل شىء يولد وينمو ويموت . لكل شىء تأريخه ، ماضيه وحاضره ومستقبله ، إذن فالديالكتيك ينظر إلى الأشياء من حيث تطورها وحياتها ، فإن يوسف الأمس غير يوسف اليوم ، وغير يوسف الغد .

أما مبدأ التناقض ، وهو الركن الأساسى فى المذهب الديالكتيكى ، فخالف تماماً لمنطق أرسطو . فالمنطق يقول إن الشىء يساوى ذاته . فأحمد يعادل أحمد ، أما الديالكتيك فيقول أن كل تحديد هو نفى ، فمتى قلت هذا الرجل يدعى أحمد ، فقد نفيت عنه أن يكون إبراهيم . بل يذهب الديالكتيك إلى أبعد من هذا ، فيقول : إن كل شىء ينطوى على ضده ، فبزرة المشمش تنطوى على الشجرة ، وعندما تنبثق منها الشجرة تموت هى . والبيضة تحتوى على الدجاجة ، وتموت البيضة عند النقف ، ولكن الدجاجة تعود فتنفرج عن البيضة .

إذن فالتناقض الديالكتيكى ليس تدميراً ولا موتاً ، ولكنه المحرك الحقيقى ، فالأضداد تتعالى لتجاوز الضدية ، وتأتى بالجديد . وسنرى عندما نبحث فى أقطاب المذهب ، أن للديالكتيكية أيضاً مفاهيمها . ونرى كيف تفترق هذه المفاهيم (Concepts) عن التى وضعها أرسطو . فننظر « هجل » مثلا يستعمل

فى التحديد جملة تنطوى على النقيضين فيقول : المفهوم هو ظهور العام فى الفرد والمجرّد فى الواقعى . والمفهوم ليس صورة بل هو الحقيقة بالذات ، فمفهوم الحصان ليس صورة الحصان، بل تحقّق صورة الحصان بكل فرد من الجياد ، لأن الفرد الواحد يمثل الخيل جميعاً .

بقى أن نتكلم عن مبدأ التغير الكيفى ، قال المنطق الكلاسيكى بمبدأ الهوية، وبحسب هذا المبدأ لا يكون التحوّل كيفياً بل كمياً، لأن الشيء يجب أن يبقى مماثلا لنفسه، مهما زدت فيه أو نقصت منه، فيبقى جوهره واحداً لا يتغير ، وهذه نتيجة ملازمة لمبدأ الاستقرار . ولكن الحياة تخالف هذا الرأى والديالكتيك يماشى الحياة، فيقول إن التحول الكمى يصير كيفياً ، فإذا برد الماء رويداً رويداً حتى بلغت درجة حرارته صفراً فهل يظل ماءً ؟ كلا ، بل يتجمد ويصير ثلجاً ، والثلج غير الماء ، فإذا وضعنه على النار وعلت درجة الحرارة حتى جاوزت المئة أصبح بخاراً ، والبخار غير الثلج والماء . ويكفى أن نلقى نظرة عابرة على الأمزجة الكيمائية لندرك مبلغ التحول الكيفى . فقد تضع العناصر التى تركّب منها سائلا ما فى الميزان، ثم تزنها بعد أن يتمّ المزج فتجد اختلافاً بيّناً، إذ يختلف السائل مركباً عن الأجزاء التى تألف منها ، لا فى الطعم والنوع والمفعول فقط ، بل فى الكمية أيضاً . وقد يقف الإنسان موقف الحائر فى التحول الكيفىّ، فلا يدرى أين يبدأ هذا التحول . ونمثل لذلك بكمية الشعر فى رأس الأصلع ، فمن المعلوم أن الإنسان يُعَد أصلع إذا نقصت كمية من شعر رأسه ، ولكن متى يعد كذلك أإذا ذهب ربع شعره أم نصفه أم ثلثاه ؟

ومعلوم أن كومة القمح تتألف من حبات ، ولكن كم تقتضى من الحبوب لتحسب كومة ، وكذلك القول فى جماعة الحمر ، أو أسراب القطا وما شاكل ذلك .

مبدأ الهوّية يحسب العالم مسرحاً لتكرر الأشياء نفسها، فإذا تبدّلت فنظراً للمكان والزمان والظروف . ولكن التحوّل الكيفىّ أغنى نتيجة وأوسع أفقاً ،

فإن فى التضارب الداخلى بين الأشياء مسرحاً للمفاجآت الجديدة،وفسحة فى التطور ، وإن التطوريين يعتمدون هذا الصراع ويحسبونه ينبوعاً لا ينضب ، بل يتدفق ويغزر بمرور الزمن . ولولا هذه الفكرة لما ظهر فى الوجود كتاب « التطوّر الخلاّق » لبرغسون ، بل إن الكيفية شغلت ناحية كبرى من فلسفة برغسون ، ووجّهت نظر الكثيرين من المفكرين فى العصور الأخيرة . إن الأضداد أصل الحياة ، فمن حاول خنقها حاول إبادة الحياة ، ولكن من يستطيع أن يبيدها إلا الله سبحانه .

الميتافيزيقيا والصراع

« أيها الإنسان! اعرف نفسك» هذه العبارة التى اعتبرها سقراط وحياً سماويـّاً هبط عليه فى هيكل دلفوس بدّلت تأريخ الفلسفة ، فصرفت المفكرين عن النظر إلى العالم الخارجى لتفسير الكون، ووجّهتهم إلى العالم الداخلى ، وبدلا من التبحّر فى الطبيعيات واتخاذ المحسوسات أساساً للبحث تحوّل الفكر عن النظر فى العناصر الأربعة : أى الماء والهواء والنار والتراب ، إلى التفكير فى الإنسان نفسه ، لا فى جسمه الحيوانى بل فى عقله . وبتعبير آخر بدأ الإنسان يتعقل عقله ، أى أن الفكر أخذ يدور على نفسه . ومن هنا كانت نقطة انطلاق المثالية أو التصورية التى رافقت الفلسفة فى خلال العصور . ويزعم بعضهم أن سقراط وارث الإيليين فى صعيد التصورية أتى ببعض محاولات ديالكتيكية، إذ كان يقابل بين الأضداد ويقايس بينها فى الجدل . ولكنه زعم مردود لأن سقراط لم يدافع عن القضية ونقيضها فى محاوراته ليستخرج منهما معاً شيئاً جديداً ، بل كان يستهدف توليد الحقيقة ، كما كانت أمه القابلة المشهورة تستولد النساء . فيعارض بين الأدلة ليبين وهن بعضها وقوة بعضها الآخر ، ويتظاهر بالجهل على حين أنه يبغى تجهيل خصمه وإفحامه . وكثيراً ما كان يتركه معلّقاً فريسة الريب . ومعلوم أن هذه الطريقة ليست من الديالكتيك فى شىء ، ولكنها سبيل إلى التجريد وترسيخ المفاهيم الأساسية العامة فى الأذهان ، أخذها أفلاطون عن أستاذه سقراط ،ورفعها إلى الأوج . بجعلها (مُثُلاً)، فأصبح بذلك ركن التصورية أو حامل لواء المثالية .

ولرب معترض يقول : إن فى هذا الرأى افتئاتا على الحقيقة ، فلقد كان

أفلاطون أمير الديالكتيك حتى صار جَدَله مضرب الأمثال، ولكن فلننظر هل الجدل الأفلاطونى هو الديالكتيك بالمعنى الذى بيناه آنفاً ؟

لا ريب أن أفلاطون حاول فى محاولاته العديدة تركيز مذهب الديالكتيك ، ولوّح كثيراً إلى بعض مبادئه ، ووسع نطاق الجدل فجاوز معلمه سقراط ، وأخرج المحاورات عن النطاق الأخلاقى ، وبسطها على المفاهيم الأساسية العامة جميعاً ، فلبى بذلك نداء العبقرية ، واستجاب عقله البناء ومخيلته الشعرية الرائعة ، برغم تعريضه بالشعراء ونبذهم من جمهوريته ، وكان لا بد لهذا التوسع فى المفاهيم أن يصادف مشكلات جديدة لم يتبينها السوفسطائيون ، ولا الإيليون ولا سقراط نفسه . وقد أفضت به أبحاثه إلى الميتافيزيقية ، إلى فكرة الكمال القائم بذاته أو الخير : أى الله . ولكننا نجد فى أبحاثه هذه نفسها بذوراً ديالكتيكية ، وبخاصة عندما يحاول تبيين الروابط بين الصور . وبرغم ذلك كله فلقد ظل بعيداً عن الطريقة الصحيحة التى تقوم على المثلّث المشهور ، القضية والنقيض والمركّب . فإنه حدس الديالتيكية حدساً وطرح الصعوبة ولم يحلها . ولكنه على كل حال جهد مبارك ، بدأ على الأخص فى محاورة برمنيدوس حيث وضع الأضداد أو بالأحرى المتقابلات بعضها بإزاء بعض ، فقال بالمتساوى واللامتساوى ، والجمود والحركة ، والكل والجزء ، والبدء والنهاية ، والكائن بذاته والكائن بغيره ، وأشار إلى مبدإ التناقض ومبدإ الكلية . وهناك وجه للشبه بينه وبين « كنط » فإن كلاً منهما يرسخ المفاهيم العامة على مبدإ التناقض ، وكلاهما يسأل ويهمل الجواب ، يزرع ولا يحصد . ولكن الشبه يبدو أكثر وضوحاً بينه وبين الرومانطيقية الألمانية لجهة الديالكتيك ، ونعنى به الديالكتيك المثالىّ أو التصوّرى ، دفعاً للالتباس واحترازاً من الخلط بين الصراع المثالى والصراع فى صميم الوجود ، أو التمزق الذى يجرى فى صدر الكائن الحىّ ، فى قلبه النابض لا فى عقله المفكر فقط . وتجد أكثر الرومانطيقيين شبهاً بأفلاطون الفيلسوف « هجل » ، فكلاهما يجعل الفكر مبدأ كل شيء ، ولكن هجل يضعه فى قلب الكون ، فيعمل من

داخل ، أما أفلاطون فيفرق بين عالمين ، عالم الروح وعالم المحسوسات ، معتبراً أن الأول أوجد الثانى ، ولكن ساعة الخلق انقضت ، فما هى إلا هنيهة حتى كان كل من العالمين متميزاً من الآخر ، ووقفت المحسوسات فى ضفة ، والصور الأزلية المبدعة فى الضفة الأخرى جامدة لا تتحرك ولا يعتريها فساد . إذن فماذا فعل أفلاطون ؟

لقد لملم ما بعثره أسلافه من المفكرين ، وأسبغ عليه حلة من عبقريته ، ووضع له نظاماً فخماً محوره (المُثُل) الأزلية ، وبهذا تم النصر للميتافيزيقيا . لقد شاهد موسى أرض الميعاد ولمح خصبها وجودتها التى تدر لبناً وعسلا ، وتاق إليها ، ولكنه لم يدخلها . هكذا كان موقف أفلاطون من الديالكتيكية . وقد تأثر بنفسية عصره وبتمايز الطبقات الإغريقية إذ ذاك . والأرجح أن «هجل» لو وجد فى ذلك الحين ، وفى تلك البيئة لظل خارج أرض الميعاد ، ولما غلغل فيها وفجر ينابيعها وسقى ثراها . ولكنه وجد فى عصر الثورة الفرنسية التى أضرمت الصراع فى نفسه ، وولد المنطق الجديد على يديه ، منطقاً حياً خلاقاً مناقضاً لمنطق أرسطو الذى خنق الصراع فى العالم القديم ، إذ جنح الديالكتيك إلى الانحطاط بعده ، فلم يلتمع له ضوء إلا فى عهد الأفلاطونية الجديدة التى اصطبغت بالصوفية وقالت بملتقى الأضداد ، ولكنها قالت بصدور العالم متحدراً عن الواحد إلى «اللوغوس» ، وعن المجرد إلى الواقع . ولكن اللوغوس هو الواحد نفسه ، وإنما شرط الديالكتيك الغيرية ، ثم أخذ التسلسل بالانحطاط من الواحد إلى اللوغوس ، أى من العقل إلى النفس الكلية ، وشرط الديالكتيك تطور صعد وثروة نامية . وإنصافاً للأفلاطونية الجديدة لا نرى بداً من الإشارة إلى ركنين من أركانها ، قاربا المذهب الديالكتيكى الصحيح ، ألا وهما : بروقلوس وجامبليك ، فقد اتجه جامبليك إلى التطور ووضعه على أساس المثلث فقال : من أنعم النظر وجد للشىء مظاهر ثلاثة : شيئاً أساسياً ، ثم شيئاً مخالفاً ، ثم شيئاً يعود إلى الأساس ، فيربط بين الثلاثة بوحدة شاملة ، بدلا من أن ينحط

الثالث إلى درجة دنيا، فيكون سبباً فى الانقسام والتجزئة كما فعل أفلوطين الذى فتح الباب للفارابى وأتباعه بنظرية تسلسل العقول، فأبلغوها العشرة . والحمد لله على الاكتفاء بهذا العدد! فمن كان يمنعهم من إبلاغها المئة مثلا قبل الوقوف على فلك القمر وهو أدنى الأفلاك ؟ .

وجعل جامبليك أعلى المثلثات الوجود والحياة والعقل، وهذا جدّ قريب من الطريقة الهجلية ، ولكن الفرق ظل موجوداً، إذ بقى جامبليك وبروقلوس — الذى تابعه على نظريته فلم يزد عليها إلا قليلا — متأثرين بنظرية الفيض الأفلاطونى، وبما تسرب إلى الأفلاطونية من الروح الأسطورية . وربما كان النقص المهم عدم ارتكازهما على الأضداد ، وأنهما معذوران، فلقد كان الجو مشبّعاً بكلاسيكية أرسطو . والأرجح أنهما لم يستطيعا هذه الخطوه لولا التفكك الاجتماعى يومئذ فى عهد ديوقليانوس « Dioclétien » ، وقد لاحت فى الأفق بوادر انهيار العالم القديم، وبدا الغليان على أشده ، ولكن هذه البذور التى نثرها جامبليك وبرقلوس لم تخصب ، نظراً لاضطراب الحالة الاجتماعية وتقصير الطبقة الثائرة عن بلوغ الحكم . وظل الانتصار للميتافيزيقيا، لأنها كانت تنمو آمنة فى ظل الأرستوقراطية والطبقة الحاكمة .

إن الصراع الفكرى يستمد غذاءه من المحسوسات وهو صورة لها ، ومن أين تأتى الصورة إذا انعدم الأصل ؟

عمنوئيل كنط

EMMANUEL KANT

١٨٠٤ — ١٧٢٤

من العباقرة العالميين من لا يستهويك ذكره ، وقد تكون له كارها ، ولكن فكرك لا يستطيع تجاوزه بل يتحتّم على الفكر أن يمرّ به — كما يضطر المسافر إلى جواز سفر — وأن ينحنى أمامه ، إجلالا . من هؤلاء العباقرة أفلاطون وأرسطو وديكارت وكنط ، فكل واحد من هؤلاء كان بحيرة عظمى نشأت عنها الجداول فسقت من السهول ما سقت ، وأنبتت من الأدواح ما أنبتت . وكل منهم كان مفترق طرقٍ ،وموضوع تأويلٍ ،وينبوع مذاهب. ولا نحاول الإحاطة بكنط فى بضع صفحاتٍ ، ولكننا نلم إلماماً سريعاً بالناحية الكنطية الديالكتيكية ، فهل كان فيلسوف كونجسبرج ديالكتيكيا ؟

لا ريب أن فلسفة كنط انطوت على كمية عظمى من البذور التى استغلها الفلاسفة بعده وفى جملتها الديالكتيك ، فقد مهد لهذا المذهب تمهيداً خطيراً ، ووضع كثيراً من أسسه برغم استهجانه للفظة الصراع ، ولكن ماذا يضير المتسول إذا أنت احتقرته ثم نفحته ببدرة من الذهب ؟

لقد أعد كنط للمذهب إطاراً كاملا على غير قصد منه ، عنيت بذلك المثلّثاتالتى وضعها فى جدول المقولات ، وهل المثلث سوى : القضية والنقيض والمركب ؟ ولا بأس أن نقول كلمة عابرة فى المقولات، وهى القوالب أو الأطُر التى أقرها أرسطو وأدخل فيها كل ما فى هذا الكون ، إذ تصور اليونان قبله الكائن فى مختلف حالاته من جهة الجوهر والكمّ والكيف والإضافة والفعل والانفعال والأين والمتى والوضع والملك وما يتفرّع على ذلك ، وجعلوا عددها

عشراً جمعها الراجز فى بيتين مشهورين :

زيد الطويل الأزرق ابن برمك   فى داره بالأمس كان متكى
فى يده سيف لواه فالتوى   فهذه العشر المقولات سوا

وظاهرٌ أن القوالب تستوعب أكثرية الأشياء ، ولكن تبقى أشياء خارجها ، وليس هنا موضع انتقاد هذا التقسيم .

وجاء كنط فجعل المقولات أربعاً ، تنطوى كل واحدة منها على ثلاث نواحٍ ، مثال ذلك مقولة الكمية ، فكل كمية تنطوى على ثلاثة أركان : أولها الوحدة ، وثانيها التعدد ، وثالثها المجموع . فلو تصورت الأسبوع مثلا ، لوجدته وحدة تنطوى على عدة أيام مجموعها سبعة . وهكذا القول فى فصيلة الجيش أو فى قطرات البحر وهلم جرا . والمهم إعلامك بأن المثلث أساس الديالكتيك ، فتدرك الخدمة الكبرى التى أداها كنط للمذهب ، بدون قصد منه ، لأنه أرادها نتيجة منطقية للمحاكمات العقلية فقط ، فجاءت قوالب جاهزة للديالكتيك . أو لم يشيّد الرومان قلعة بعلبك على أنها معابد لآلهتهم ، فاستغلها من جاء بعدهم للحصار ورمى النبال ؟

ولكن القوالب الكنطية ظلت قوالب لا حركة فيها ولا حياة ولا توالد ، إذ أبى عليها واضعها أن تتداخل ، فظل كل ركن من المثلث قائماً بذاته ، فلم يولد المتعدد من الوحدة ولا المجموع من كليهما ، كما سيفعل هيجل ، بل ظل كل من الثلاثة مرصوفاً بجانب الآخر ، كما ترصف الأباريق الفخارية فى الشمس لتجف قبل إسلامها للنار .

ولكن لكنط فضلا عظيماً على الديالكتيك بما أقام من الأضداد ، وبما شق من الأوداء بين المتحدين ، وبما وضع من الفواصل التى أزاحها من جاء بعده من رسل الصلح والتوفيق . وإنّا نضرب لذلك متلا . فتصور أن كنط وجد اختلافاً بين الذكر والأنثى ، فحسب كلا منهما فى ناحية ، تفصلهما هوة سحيقة ، ففطن الذين جاءوا بعده وطمروا الهاوية وأزوجوهما فتناسلا وبارك الله

فى ذريتهما . ولكن لا تنس أن كنط دلّ المصلحين على الزوجين ، فإذا لم يوفق إلى الصلح فقد بقى له فضل التنبيه والدلالة وإيقاظ الفلسفة التى نامت قبله زمناً طويلا .

ومن هذه الهُوى التى احتفرها كنط الهوة الفاصلة بين العقل والحس ، فقد قال بأنهما مصدر المعرفة ، إذ يدرك العقل الأمور الروحية ، والحس الأمور المادية ، ولكن لا جسر بينهما للعبور . ولم يتصور إمكان الجمع بين عالم الفكر والعالم العيانىّ ، أو عالم الشهادة كما يسميه المفكرون العرب ، ولكنه افترض إمكان ذلك فى العقل الإلهى فقط . وأتى المفكرون بعده ولسان حالهم يقول : بورك فيك يا أستاذنا الجليل ، سنجعل من افتراضك هذا حجر الزاوية لتفكيرنا ، ولكننا ننقل هذه الإمكانية من صعيد الألوهية إلى صعيد الإنسان ، ونجزم بأن العقل والحس يلتقيان فى أدمغة البشر فيولدان المعرفة ، وسنرى فى ما بعد أن « فخته » سيدعو هذا التزاوج حدساً عقلياً ، « وشلنغ » يسميه موهبة العبقرية الفلسفية ، وسيدعوه « هيجل » الفكرة الصحيحة المثلى . قال كنط : إن المعرفة هى علاقة بين مطلقين . وقال هيجل بل هى علاقة بين طرفين هما من نوع واحد وإن اختلفا فى الظاهر ولكنهما متداخلان ، وعندما يتداخل المختلفان يعودان إلى الوحدة بوساطة التركيب .

سبق القول إن كنط كان يبتدع النقيضين ويشق بينهما هاوية عميقة ، وفى جملة الأضداد التى ابتدعها واستغلها خلفاؤه من الرومانطيقيين الألمان ، تضاد الوعى والعالم الخارجى ، إذ اعتبر الوعى أو الوجدان البسيكولوجى (احترازاً من الوجدان الأدبى) فى ناحية ، والعالم الخارجى فى الناحية المقابلة . وحفر الهاوية بينهما على عادته ، وكان طمرها فى هذه المرة وعقد الصلح بين الخصمين أكثر مشقة وأوفر صعوبة ، ولكن هيجل سيتغلب على هذه الصعوبة .

ولم يعتبر كنط الخصمين متكافئين بل رجح كفّة الوعى ، وكاد يسقط العالم الخارجى من الحساب ، وأفضى تحيّزه هذا إلى تغليب الذاتية على الموضوعية ،

وتعظيم شأن المثالية أو التصوّرية ، وبتعبير آخر عندما يستعبد الوعى العالم الخارجى ويستبد يصبح خطراً عظيماً على الحقائق ، إذ تغدو الحقيقة فى مهب الوعى ، ليضعها حيث يشاء ، فيخلق ويمحو ويبدّل على ما يطيب له ، لأنه لا يعترف بسوى سلطان نفسه . وقد تأثر أتباع كنط بمثاليته جد التأثر ، فرأينا الكثيرين من الفلاسفة بعده يعتمدون الذاتية ، معتبرين الوجدان نقطة انطلاق كل شىء . ولكى تدرك مقدار الخطر الذى ينجم عن هذا الرأى ، حسبك أن تعلم زعم القائلين : إن الوجدان ابتدع الله نفسه جل جلاله .

ونظراً لأهمية التصورية أو المثالية [1] وما يترتب عليها نرى ، قبل إتمام الحديث عن كنط ، وجوب الوقوف على هذه النقطة الخطيرة ، فيكون شرحها تمهيداً يرسل شعاعاً منيراً على فلسفة كنط وأتباعه ، نخصّ بالذكر منهم فخته وشلنغ ، وهيجل .

فما هى التصورية وما علاقتها بمشكلة المعرفة ؟

معلوم أن الإنسان يدرك بوجدانه ما يحدث فيه من التأثيرات الخارجية ، فمتى رأيت المرج الأخضر ، وسمعت هزيم الرعد ، وتذوقت طعم العلقم ، ولمست صلابة الحجر ، نقلت إليك حواسك إحساسات مختلفة . ويتبادر إلى ذهنك أن الأمر من السهولة والوضوح بحيث لا يستحق البحث ، فقد أثر فيك المرج ، وهزّك هزيم الرعد ، وتقززت من طعم العلقم ، وكل ذلك سببته الموضوعات الخارجة عنك فتركت فيك ما تركت من آثار .

لا تستغرب أن ينكر مذهب التصورية كل ذلك ، معتبراً أن تأثيراتنا الحسية لا ترتكز على أساس حقيقى وجودى فى النظام الخارج عن العقل . وبتعبير آخر فالتصورية تزعم أن شعورك بالمرارة والرعد صادر عن نفسك لا عن الأشياء .

ولو صحّ قول التصوريين لتعذر على المرء التمييز بين الحاسّ والمحسوس ، بين الفاعل والمفعول به ، بين نفسك التى تصوّر لك العلقم مرّاً ، وبين مرارة العلقم الذاتية .

---

(١) درج بعض المؤلفين على تسمية التصورية مثالية باعتبار التصور والتمثل مترادفين .

ولو صحّ ذلك لكنّا نحدث التأثيرات ونتحكم فيها ، وكل هذا مناف للصواب والاختبار ، إذ أننا نعرف معرفة علمية يقينية وجود الأجسام الخارجة عنا . وليس شيء أثبت عند البشر مما يدركونه بحواسهم. ألا تسمعهم يقولون: سمعت ذلك بأذنى ورأيت بعينى ؟

وعندما يستغلق عليهم أمر من الأمور النظرية ثم يدركونه يقولون : هذا أمر محسوس يرى بأم العين .

ولكن أترانا نترك النفس وشأنها فلا نحسب لها حساباً ، ونجعل الإحساس وحده الألف والياء فى هذه العملية الخطرة ؟ وماذا يكون الفرق عندئذ بين الإنسان وآلة التصوير التى تلتقط الصور بدون أن تحرك ساكناً داخلياً ؟

لقد بالغ الواقعيون ، كما غالى التصوريون الذين أنكروا وجود الأجسام والعالم الخارجى ، فعل فيثاغورس وبركلى وفخته . والحقيقة هى أن التصورات بذاتها ومن طبعها صور عقلية لموضوعات موجودة فى النظام الخارج عن العقل ، ومن ثم ليست (مثلا) نفسية خالية من كل حقيقة موضوعية ، كما يزعم أصحاب مذهب التصورية . الحقيقة هى بين الطرفين[1] .

إذن فلقد أخطأ كنط صاحب مذهب التصورية العليا الذى يسلّم بالعالم المنظور ، وينكر كل حقيقة تعلو على المعرفة الاختيارية ، وتبعا لذلك كل ما وراء الطبيعة ، كما أخطأ بإنكاره تعلق المعلول بالعلة ، زاعماً أن ذلك شيء نفسانى محض لا أساس له فى النظام الخارج ، وبالتالى أنكر كل حقيقة موضوعية لمبدأ العلية . وإنه اتبع فى هذه الضلالة داڤيد هيوم القائل: إنا لا ندرك بالحس الباطن والظاهر تأثير العلة فى المعلول ، أى لا ندرك إلا تتابعاً ثابتاً للحوادث ، ومن هذا التتابع يتولد فينا تصور نفسانى للعلاقة . مثلا يلمع البرق ويتلوه الرعد ، وتضع النار فى الحطب فيشتعل ، ولكن لا يستطاع الجزم بأن النار علة الإحراق . وإذا كان ثمة مجال للتباهى بهذا الشك فالفخر يعود للغزالى الذى سبق هيوم وكنط.

---

(١) ملخص عن كتاب « الشروح الجلية » للأب طوبيا عون .

إن معلومة العلّية أجلّ من أن تكون وهمية ، فإننا نتناولها من مراقبة الحوادث وأفعال المخلوقات ، فالضمير يشهد لنا بأننا نحدث تأثيرات كثيرة مختلفة فى نفسنا وفى جسدنا وفى الأشياء الخارجة عنا ، متى نشاء وكيفما نريد . مثلا نتفكر ونأكل ونسافر إلخ . والحال أن المبدأ الذى يصدر عنه شىء هو علة حقيقية لذلك الشىء ، وعلى الأخص العلة الفاعلة فليست من مخترعات العقل . وماذا كان يقول هيوم عن والده المرحوم ، أو كان ينكر عليه أنه العلة الفاعلة فيزعم أن الأب والابن تتاليا ، فجاء داڤيد بعد هيوم ؟ أم أنه ابن موهوم ومعلول مزعوم ؟

إن مذهب التصورية المطلقة زاد على خطأ كنط أخطاء ، فأنكر كل وجود طبيعياً كان أو ما وراء الطبيعة ، ما عدا الشخص المفتكر ، الذى هو شىء مطلق غير متناه . أو لم يقل فخته إن كل تصوراتنا هى تكيفات (الأنا) ؟ .

ولا ريب أن القول الراجح فى هذه القضية بل القول الفصل بين الواقعية البسيطة والتصورية هو قول القديس توما الأكوينى ومن ثم المدرسيين[1] .

وفى جملة الفضائل التى أخذها الأكوينى عن المعلم الأول التزام الحد الأوسط وإعطاء الحس حقه وإعطاء النفس حقها فى التجريد واستخراج الصور . وقد قالت الكلاسيكية بأن موضوع معرفتنا الحسية صفات الأشياء الخارجية لا الصور الحسية ، فالصور الحسية ليست موضوع الإحساس بل الوسيلة إليه . ولو كانت الصور الحسية موضوع الإحساس لكنا ندرك تصوراتنا فقط . ويؤيد هذا القول اختبارنا اليومى ، فعندما نأكل العسل ونتذوق حلاوته ، أو نتنشق عبير الوردة أو نسمع نقرة العود ندرك صفات هذه الأشياء . وما الصور الحسية المنطقية التى تتولد فينا سوى وسيلة الإدراك . إذن فموضوع المعرفة هو صفات الأشياء الحقيقية لا صورها .

---

(١) حيثما تجد لفظة مدرسية أو كلاسيكية ومشتقاتهما فاعلم أنهما شىء واحد . أى المذهب التوماوى المقتبس عن أرسطو ، وما جرى مجراه .

ويمثّل القديس توما لذلك فيقول : إذا وقفت أمام مرآة محكمة الصقل ، فأول ما تراه ليس المرآة ثم الصورة المنطبعة فيها . إن أول ما يبدو لناظرك الموضوع نفسه ، أما المرآة فجل ما تفعله أن توقفك تجاه الموضوع ، ولا تجعلك تدرك إلا الموضوع « آه » .

ومن كان فى شك من ذلك فليسأل السيدات ، أيفكّرن بالمرآة أم بزينتهن ؟. إذن فموضوع معرفتنا هو صفات الأشياء الحقيقية لا الصور بحد ذاتها ، وإلا لكانت الغلبة للتصورية القائلة إنا لا ندرك إلا تصوراتنا . زينة المرأة هى المقصودة لا المرآة ، فالمرآة وسيلة فقط .

بقى أن ننظر إلى التصورية من ناحية الحلولية ، فلقد فتح كنط الباب على مصراعيه — بالرغم منه — للحلولية الحديثة ، فوضع موضع الريب الحقيقة الموضوعية لمعلومات العقل المحض ، وفراراً من مذهب اللاأدرية (Agnosticisme) أثبت وجود الله بمعلومة الواجب الوجود ، التى يقدمها لنا العقل العملى ، لكن أتباعه رفضوا هذا الدليل ، وبحجة الابتعاد عن اللاأدرية علموا بصراحة أن الشخص المفتكر والموضوع الواقع عليه الافتكار هما شىء واحد ، وتلك إحدى صور الحلولية .

« أنا من أهوى ومن أهوى أنا » ، أو « فسبحانك سبحانى » .

أما فخته فعلم بأن العالم صادر عن الله صدوراً ذهنياً ، وشرح مذهبه الخيالى هكذا :

حينما أضع حكماً أحدث فى نفسى تصوراً ، ومن ثمة أخلق موضوع ذلك التصور . وهكذا تكون جميع الموجودات فى هذا العالم ، حتى الله نفسه معلولات عقلى .

ويعتبر فخته أن جميع تصوراتنا بمنزلة كيفيات لهذه القضية ، أنا هو ذاتى ، أى أن المحمول غير متميز عن الموضوع ، أو الصفة غير متميزة عن الموصوف ، إذن فجميع الأشياء لا تتميز عن تصور « أنا » ، وجميعها تعود إلى هذا التصور . فتصور « أنا » هو مبدأ أول ومصدر كل شىء .

أما شيلنغ فيتفق وفخته على نكران، كل تمييز بين الموضوع والمحمول، ويختلف عنه بوضعه هذا الاتحاد لا فى « الأنا » بل فى الكائن المطلق الذى هو – على زعمه – فاعل ومنفعل، متناه ولا متناه، حادث وضرورى، ثم إن هذا الكائن المطلق يرتقى وينمو فى العالم الطبيعى والعقلى. فى الأول يتحول مع الزمان إلى ثقل ومادة، ونور وحركة وحياة، وأخيراً يصير إنساناً. وفى الثانى يحصل الرقى بوساطة الفضيلة والعلم والرحمة والدين والصناعة والتمدن.

أما الرقى الأخير فيقوم بأن كل شىء يتحد بالكائن المطلق بوساطة العقل البشرى والفلسفة.

أما هجل فبدّل « الأنا » « الفختية » «الكائن الشلنغى المطلق» بتصوّر ذهنى صرف، زاعماً أن الوجود واللاوجود متساويان، وأن الأشياء المتقابلة لا يختلف بعضها عن بعض[1].

ولنعد إلى كنط بعد هذا الاستطراد، فننظر فى النقائض الطبيعية الديالكتيكية عنده.

نظر كنط إلى الطبيعة فوجد فيها اتزاناً، ولكن التوازن غير الجمود فهو، وليد صراع، ونتيجة مدّ وجزر، وجذب ودفع، والاتزان يصدر عن الانسجام بين هذه النقائض، كما يتم التعادل بين كفتى ميزان يحملان ثقلين متوازيين، فإذا رجحت كفة شالت أختها، والكون ما ينفك فى شيلان ورجحان. إذن فالأرض لا تملأ الخلاء فقط، ولكنها متحركة مضطربة بالحياة فيها، الثقل والكهرباء، والمغناطيس والكيمياء، وحيثما تكون الحركة تكون الحياة والصراع، أى الديالكتيك.

نظر كنط إلى أبعد من المادة التى نسميها جماداً، وتطلع إلى الكون فتمثله كائناً عضوياً أى على صورة الإنسان فيه دم يجرى وأعضاء تتحرك. نظر إلى الكل وإلى الأجزاء. نظر إلى اللسان بوصفه فى الجسد، إذ لا يكون لساناً ما لم يكن فى الفم، فإذا بارحه عاد لحماً ميتاً. إذن فهذا الكل المنظّم يجرى إلى غاية،

---

(١) الشروح الجلية للأب طوبيا عون.

فلا يسير بحكم الضرورة كما أراده سبينوزا .

والمتطلّع إلى كنط من خلال كتابه (نقد الحكم) Critique du jugement الذى بسط فيه نظرته فى الطبيعة والعضوية والغائية والجمال ، يلمح وجه الفيلسوف الإنسانى . وقد خدم هذا الكتاب المذهب الديالكتيكى على غير قصد من صاحبه . ويتناسى القارئ فى تلك الصفحات المشرقة كنط المشرح العقلى فى (نقد العقل المحض) Critique de la raison pure

ولكن الرجل فى كتابه هذا أيضاً خدم الديالكتيك ، إذ وضع النقائض المعروفة بالـ (Antinomies) وأخذ فى البرهنة على الحقائق التى اعتبرتها الكلاسيكية أزلية ، ثم أخذ بتقويض البراهين وخلق التضاد ، مما يذكر بالسوفسطائيين ، وإن اختلفت الغاية .

ولكن هل كان كنط أول فيلسوف ألمانى تصور العالم كلاً عضوياً ، أم سبقه إلى ذلك بعض أبناء جنسه ؟ لقد كان السباق إلى تصور العضوية الكاملة سلفه ليبنتز (Leibnitz) إذ افترض كل عضو عالماً قائماً بنفسه . غير أن المفكر الجدير بالذكر فى هذا المقام هو هاردر (Herder) ، ويعتبر بحق صاحب سبق وتقدم . وله الفضل الواسع على الديالكتيك الرومانطيقى المثالى من الناحية التأريخية خاصة ، إذ اعتبر الماضى كلاً كاملا ، ونظر إلى الشعوب والحوادث التى تملأ التاريخ كفترات متواصلة ، تحقق فكرة واحدة شائعة بين دفتى الزمن ، وفسر كل حادث فردىّ على ضوء الفكرة الكاملة ، فكان بذلك فاتحاً طريقاً بكراً ، إذ لم ينظر إلى الحوادث كأفعال مرصوفة متوالية ، بل كأعضاء مختلفة فى جسم واحد ، تغذيه حركة واحدة . وهناك نقطة فى فلسفة كنط لا بد من الإشارة إليها ، وهى أنه أقحم الغائية بين الجبرية والحرية ، فما السبب فى ذلك ، ولم أدخل هذا الوسيط بينهما ؟

معلوم أن الوسيط لا يدخل إلا بين متنازعين ليوفق بينهما ، فهل كان الفيلسوف الكبير مسرحاً لتنازع داخلى ؟

أجل إن كنط الذى عمر طويلاً — إذ ولد فى الربع الأول من القرن الثامن عشر وتوفى فى أوائل القرن التاسع عشر — ظل حائراً بين عالمين مختلفين : أحدهما قديم مودّع يحمل فى أثنائه تراث الفكر اليونانى ، وما أنبتته الأدمغة فى القرون الوسطى ، والثانى عالم جديد مضطرب ظهرت نتائج غليانه فى الثورة الفرنسية التى اشتعلت فى فرنسا ناراً ، وسالت دماً يسقى ثراها فيخصب فتنبت الحرية وتعلن حقوق الإنسان .

ولقد جاوز صدى الثورة حدود الألب والرين ، فدوى فى جميع الأقطار الأوروبية وبخاصة ألمانيا .

كان كنط فيلسوفاً ، ولكنه لم يخرج عن كونه إنساناً يتأثر بما حوله ، لا سيما إذا كان ما حوله مدفعاً ودماً . وليس الرين بالحاجز الضعيف الذى يعزل ألمانيا عن فرنسا ، إذن فقد كان الفيلسوف بين عاملين أحدهما يشده نحو المنطق والكلاسيكية وبعدهما التصورية ، وثانيهما يجذبه نحو التجريبية والعالم الخارجى والصراع والحرية .

ولم يستطع أن ينصرف انصرافاً كلياً عن أحد الطريقين ، بل حاول التوفيق بينهما ، ولكن إلى مَ أفضت هذه المحاولة ؟ أفضت إلى الشك ثم إلى النقد ، وعندما تسمع بالنقد يجب أن يتبادر إلى ذهنك كنط فاتح هذا السبيل . يدلك على ذلك عناوين مؤلفاته (نقد العقل المجرد) (Critique de la raison pure) (نقد العقل العملى) (Critique de la raison pratique) (نقد الحكم) (Critique du jugement) إلخ . ولكن الناقد معناه المتفرّج الذى لا يبرز إلى المعركة ، شأنه شأن الواقف على شاطىء البحر ، ينظر إلى السابحين فيرى أيهم يعوم ، وأيهم يرسب ، وأيهم يستلقى على المهد الأزرق المائع ، وكأنه على ريش النعام . . . !

أجل إن كنط لم ينزل إلى حومة الصراع فيعد من أبطال الديالكتيك ، ولكنه وطّأ له بما نفذ من عقله المشع إلى بصائر المتصارعين.

لم يستطع كنط أن يبنى الصرح الذى أراده وحدة كاملة ، ولكنه صنع

كثيراً من الأركان والزوايا والعتبات وسائر مواد البناء ، حتى لا يستغنى عنه مفكر جاء بعده ، بل ربما أخذ خلفه حجراً ورماه به ، ولكن الحجر يكون فى جملة ما أعده كنط للبناء . وهذا ما وقع له مع الرومانطيقيين الألمان على الأخص ، ولكنهم كثيراً ما يتبركون بهذا الحجر قبل أن يوجهوه إلى صدر كنط .

وكان يجب على الديالكتيكيين بعده أن يعذروه لتخلفه عن حومة الصراع ، فلا يتهم بالجمود ، إذ لم يستطع التفلت تماماً من ربقة الكلاسيكية . وبحسبه أنه أدخل الفكرة العضوية الغائية المضطرمة بالحركة ، وهل الحركة إلا الثورة ، الثورة التى شهدها حسياً فأدخلها فى عالم المعرفة؟ . قلنا إن الرجل وجد على مفترق الطرق ، وهذا المفترق مدعاة للحيرة والارتباك ، وقد واجه كثيراً من الصعوبات نظراً إلى الماضى والحاضر ، وسرّح نظره البعيد فى المستقبل ، فصرف همه إلى إيجاد الطريقة الشاملة ، التى تجمع بين القديم والجديد وما سيأتى ، فوقع فى المشكلة التى وقع فيها الفلاسفة قبله ، نخص بالذكر منهم رينه ديكارت (Descartes) واضطر إلى استعمال الآلات القديمة ولو كان مجدّداً . فهذا منطق أرسطو لم يزل بين أيدى الناس وبه يقيسون . فهل يؤاخذ كنط لإبقائه على منطق أرسطو ؟ إن ذلك الكتاب لم يمت بعد فهو حى حتى الساعة ، ولو تسرّبت إليه الشيخوخة وارتخت مفاصله . ومعلوم أن المنطق يحلل ولا يركّب، يفصل ولا يصل ، يركز الأشياء ويدعو إلى الطمأنينة والهدوء ، بينا تدعو الديالكتيكية إلى الغليان والتقاط الأشياء عند مرورها . ويذكرك هذا بالفرق بين صيادين أحدهما يرمى الطائر فى حالة طيرانه ، أما الآخر فيفضل رميه فى مجثمه . المنطق الكلاسيكى يعمل على إزالة التناقض، والديالكتيك يقول إن التناقض هو الأساس ، فإذا لم يستطع الكلاسيكى إزالة التناقض نسب ذلك إلى عجز العقل ، فليعجز وليسلم المنطق ، فليمت المريض وتبقى القواعد الطبية متبعة. الاحتياط والفطنة قبل كل شىء ، خصوصاً فى فجر عهد جديد لم تستبن خطوطه بعد ، وهذا الحذر هو الذى ثنى كنط عن مذهب الصراع .

فجر جديد

قلنا آنفاً إن فى جملة البذور التى نثرها كنط على صعيد المذهب الديالكتيكى بذرتين مهمتين هما، العضوية والكلية ، أى اعتبار العالم جسماً كاملاً ، تحتدم فيه الحركة . ولكن هاتين البذرتين لم تخصبا فى يد كنط لأنه لم يستطع التفلّت من ربقة الكلاسيكية، فظل فى دور النقد والتحليل ، ولم يجاوزهما إلى التعمير والتركيب ، وشاء الله أن يبدأ التعمير على يد عبقرى معاصر لكنط .

ومما يدعو إلى العجب أن يكون ذلك الفاتح شاعراً لا فيلسوفاً ، وأن ينبت الديالكتيك الصحيح فى المخيلة التى زانت رفارف الخلد برواية فوست ، مخيلة غوته الشاعر العظيم (١٧٤٩ — ١٨٣٢) . ولا بأس، ما دمنا قد ذكرنا فوست، أن نشير إلى أن البذور التى حملتها هذه الرواية أجل من أن تحصى ، فلم تقتصر على الديالكتيكية المعروفة يومئذ فقط ، بل تجاوزتها إلى الوجودية،فكان غوته سبّاقاً إليها،شأنه فى الشعر،وإننا ولو استبقنا التبويب، نستحسن أن نورد ، قبل بلوغنا فصول الوجودية ، دليلا على صدق نظرتنا فنختار من كلام غوته ما يثبتها . فمن أقواله النابضة بالحياة تعليقاً على كلام النقاد فى فوست :

« عجيب أمر هؤلاء الألمان، إنهم يفقدون الحياة بهجتها بما يخلعونه عليها من الخواطر العميقة والفكر التى يقحمونها فى كل شىء،حبذا لو تجرأوا فاستسلموا لشعورهم ، إذن لتعلموا وارتفعوا واغتبطوا . أيظنون أن المؤلفات تفقد روعتها إذا خلت من التجريد والغيبيات ؟ . يسألوننى عن الفكرة التى حاولت تجسيدها فى فوست . . . إنى لم أحاول بعث فكرة بل حياة . لقد أسلمت نفسى إلى شعور عشته كما أداه إلى خيالى ، فخلعت عليه من فنى بوصفى شاعراً » .

الحياة هي التي تهم غوته فيكون الفن خادماً لها ، إنه يعيش الوجود وينتزع شعره من صميمه ، فلقد قال عن نفسه : إني لم أبتدع شيئاً من العدم ، بل كنت أعتبر دائماً أن في عالم الواقع من الغنى ما ليس عندي .

وقال في موضع آخر : كل ما كتبت يؤلف جزءاً من اعترافي العام وظاهر بعد هذا أنه عاش فوست في أعماق نفسه .

ويجدر بنا القول أن فوست ينقسم إلى روايتين . أما في الأولى فقد استخرج الشاعر كنوز صدره ، وبسط مشاعره الفنية الزاخرة ، فأجرى على القلم حبه وحقده ورجاءه ويأسه . وأما الثانية فقد أطل منها على العالم الخارجي وأودعها اختباره ومعارفه العالية ، وبث فيها النقائض الديالكتيكية . العمل واللذة تنازعاه ، فقدّم العمل ولم يهمل الحب ، واستخدم كليهما لترقية حياته الداخلية .

الروح الفوستية التي لا يقر لها قرار فتوقظها ديناميكية مستمرة هي روح وجودية الى أبعد حد . قال غوته :

« إن مهماتي اليومية التي تغدو أسهل وأخف تقتضي حضوري في حالتي النوم واليقظة ، ويزداد حبي للتعب والعمل يوماً فيوماً . وإذا كنت أتمنى أن أساوي أعاظم رجال الأرض فبهذا الجهاد فقط لا بشيء آخر ، وإن طموحي لأرفع هرم وجودي إلى أسمى ما يستطاع ، يملك على كل مشاعري » .

العمل الدائم هو أقوى برهان يقدمه غوته على الخلود . ألا تراه يقول : « إن الاجتهاد المحتدم في نفسي برهاني على الديمومة ، فإذا كنت قد عملت حياتي كلها ولم أسترح ، فمن حق على الطبيعة أن تعطيني وجوداً آخر عندما تنحلّ قواي وتنوء بحمل نفسي » .

لقد لمح كنط مفترق الطرق ، وسمع صدى المدافع الفرنسية ، واستشعر انهيار عالم قديم ، ولكنه لم يخض حومة الوغى . أما غوته فلمس انهيار العصور الوسطى ، وخاض الغمار ، فاشترك فعلياً في معركة فلمي (Valmy) ، وبلغ به

خياله العجيب ما لم يبلغه عقل كنط الفذ . أرأيت أن للخيال العميق وللحس المرهف أثرهما البعيد حتى فى الفلسفة ؟

أجل إن الفلسفة والشعر ينبعان من منبع واحد ،ولكنهما يتشكلان بأشكال مختلفة . قال غوته بفوز التركيب على التحليل وهو المصيب . فما قولك ، حفظك الله ، بطبيبين يأتيك أحدهما بصندوق يحتوى على اليدين والرجلين والرأس وسائر أعضاء البدن ،ويقول لك إنى أعرّفك بهذا الرجل. ثم يأتيك طبيب آخر يضن على الإنسان بالتجزئة ، ويأخذ بيد شاب تتدفق الصحة من عينيه وتضطرم الفتوة فى أوداجه فيقول : إنى أقدم لك صديقى هذا ؟ .

الطبيب الأول جاءك بجثة باردة ، أما الثانى فجاءك بالحياة تمشى على قدمين .

لقد هزئ صاحب (فوست) بمن يقيس الحياة بالأرقام والآلات ، فلا يفكر إلا ميكانيكياًّ، وقال إن العالم النباتى الذى يعمد إلى الزهرة فيشرّحها يتعرف أجزاءها المؤلفة ، ولكنه لن يعرف الزهرة أبداً .

الفارق الرئيسى بين كنط وغوته هو اختلاف الاتجاه ، فكنط يجعل العقل منطقياًّ تحليلياً، يصل حيث يستطيع الوصول ويقصر حيث يعجز . أما غوته فيعتمد الحدس L'intuition والحدس يثبُ الوثبة الكبرى فلا تعوقه الهاوية التى يحفرها كنط ، ثم يزعم بعدها أن العقل لا يستطيع الوثوب إلى الضفة الثانية . أجل إنه يقصّر عن الوثبة لأن كنط قيّد رجلى ذلك الواثب بالرياضيات والآليات ، أما غوته فأفلتهما وجعل فيهما الروح والحياة . أطلقهما شاعر انعكف على الطبيعة فهام فى أسرارها ، ورد فروعها إلى مبادئ أصيلة . نظر فى الورقة الخضراء وجعلها كلاًّ فى عالم النبات ، حاسباً أن الجذور والجذوع وما يتصل بها من أجزاء النبتة ليست شيئاً آخر سوى تطورات الورقة التى تنقبض وتنبسط ،فتكون من تلك الحركة أجزاؤها ، فالنبتة فى كل أدوارها ورقة . ونظر إلى الفقرة فى العمود

الفقرى كمبدأ الهيكل العظمى معتبراً أن الجمجمة فقرة تطورت .

وليس المهم أن تعلم مبلغ الصواب فى هذه النظرية الغوتية ، بل فكرة العضوية الكلية التى طلع بها غوتة على الرومانطيقية الألمانية ، فكان لهذا الصدى حدّ بعيد وتأثير عميق فى المفكرين ، أخصّ بالذكر منهم شلنغ وهجل . وحملت نظرته تلك بعض حساد الشاعر على القول بأن هذه النماذج الأصيلة لا تعدو (المثل) الأفلاطونية ، وشتّان ما بينها . المثل الأفلاطونية أزلية جامدة منعزلة موجودة فى عالم آخر ، لا يصل منها إلى الأرض سوى ظلالها ، تتكرر ولا تتبدل ، فالحصان الموجود فى ميدان السباق صورة الأنموذج الأزلى ، وهو جواد يتكرر فيخلّف جواداً آخر ، ويظل الأمر هكذا حتى منقطع نفس الزمان . المثل الأفلاطونية ميتة ،أما هذه ففيها صراع وجاذبية تطلّ منها على الطبيعة المعتبرة كلاً من شرفة جديدة ، فتفسر الأجزاء على أساس الكل ، وعلى ضوء التركيب لا على التجزئة ، فلا تفسّر الألوان مثلا على طريقة نيوتن ، بل بوصفها نتائج لعلاقات ديناميكية بين المظاهر الطبيعية . ومهما يقل فى خطإ هذه النظريات الغوتية من الجهة العلمية ، فالعبرة كل العبرة بنتائجها وبتركيز مبدأ الكلية ، وهو كما علمت عنصر جد أساسى فى المذهب الديالكتيكى . فالعام هو ركن الخاص ، والكل هو مبدأ الجزء ، والشامل جوهر الفرد ، ولكن لا فى عالم التجريد ، بل فى عالم الواقع المحسوس . على حين أن منطق أرسطو كان يطّرح الواقع ليجرّد ، ويسقط الخاص ليتمسك بالعام . وهكذا وجدت الهاوية بين التصور والطبيعة التى هى مادة الوجود .

ولم يغفل غوته قضية صراع الأضداد ؛ فقال إن الشىء يتطور بدون أن يفارق جوهره الأول ، فالطبيعة فى فصل ووصل ، وموت وحياة ، وهرم وشباب دائماً أبداً .

يخيل إليك بعد ما أسلفنا من القول فى تأثير غوته ، أنه أبو الديالكتيك الرومانطيقى ، ولكننا لم نزل فى الدور التمهيدى ، إنا نعبّد الطريق للوصول إلى

الأب ، ولا بد لنا من سلوك هذا الطريق ، فمن يدرس طبيعة النهر الكبير يتحتم عليه أن يتعرف الجداول والسواقى ، التى انسكبت فيه ، ويتلمس المنعطفات التى مر بها ، والعقبات التى أخرت وصوله إلى البحر فى خط مستقيم . وهكذا يتعرف الدارس إلى ألوان الأتربة التى حملها السيل ، فيدرك يقيناً جوهر المياه التى يشربها أو يستحم فيها . أما وقد فرغنا من المقدمة فلنحدثك عن فخته .

فخته

FICHTE

١٧٦٢ – ١٨١٤

فتح فخته عينيه على الصراع وعليه أغمضهما. ذلك أن والديه المختلفي المذهب والأخلاق كانا فى نزاع مستمر ، فشهد المعركة فى بيته طفلا فصبياً فيافعاً . ثم شهدها كهلا ناضجاً إذ رأى العروش تنهار، والملوك تتجدّل. ولم يستشعر حدة الصراع مفكر قبله كما استشعرها هو ، لأنه كان ابن الشعب الناقم على السيادة الأرستقراطية ، فكان للثورة الفرنسية فى نفسه معنى أعمق مما أدركه سواه من المفكرين .

إن غلّة الزرع موقوفة على خصب التربة وملاءمة الأحوال الجوية ، وقد كان فخته على أتم الأهبة ، وعلى أفضل ما تكون الملاءمة لتقبل الديالكتيك ، لا سيما وأن ملاحدة القرن الثامن عشر فى فرنسا كانوا قد مهدوا الطريق للثورة الفكرية ، بما أتاه فولتير وديدرو ودالامبر ورفاقهم ومن جرى مجراهم ، فحاربوا الروح بالمادة ، وشهروا على السلطات الدينية حرباً لا هوادة فيها ، ولكن تلك الحرب ظلت فوضوية فقط .

ولا تحسبن أن الرومانطيقية الألمانية بقيت على الصعيد المادى ، فقد بدلت السلاح وعدلت عن المادية إلى المثالية ، وكان فخته أول أبطالها . ولكن كيف نبتت هذه المثالية الديالكتيكية وتلت الثورة الفرنسية المنطلقة من المادة ، وكان المنتظر العكس ، إذ لا يلد الشيء إلا مثله ، على حد قول الراجز :

لا تلد الحية إلا الحية .

أترى البورجوازية الألمانية بعد أن ثبّتت أقدامها فى صعيد السيادة جنحت إلى المثالية لتقف فى وجه حركة العمال الناشئة ؟ أتكون البورجوازية طلبت الحرية فلما وجدتها صيرتها استبداداً ، وعادت هى نفسها إلى الطغيان الذى حاربته بالأمس؟

منشأ التصورية الألمانية

بعد أن أسلفنا القول فى تعريف التصورية ، أو المثالية ، يجدر بنا أن نتحدث عن سفر تكوينها .

لقد وجه كنط ضربة قاتلة إلى منهج الفكر فى العصور الوسطى ، فقضت عليه بوصفه مذهباً ، ولكنها لم تمح أركانه وأجزاءه ، فإذا سقط البيت تظل العمد والأنقاض بادية ، ولو عاد سافلها عاليها وعاليها سافلها . لقد انهارت سلطة السادة الأقطاعيين وجرفتها الموجة الجديدة ، فكان على السيد الذى انهارت سلطته أن يختار بين اتجاهين : المادة والروح . أما المادة فأفلتت من يده فاضطر أن يتجه إلى الروح ، ففيها العزاء والطمأنينة فى الدنيا وفى الآخرة .

زلزل كنط الصرح المتوسطى من جهة ، ودعمه من جهة أخرى ، لقد حاول زعزعة الأساس لتركيزه على أسس جديدة ، متوخياً بذلك أن يسند الحقيقة إلى العقل فيجعلها وليدته ، ولكن ما أجف العقل وحده ، وما أنشف هذه الأخلاقيات التى يرغب كنط فى تركيزها على الأمر القاطع L'impératif) Catégorique (، إنه سلبها روحها وبالغ فى التنظيم وأراد بناء الموضوعية ، أى جعل الحقائق موضوع تنظيم ونشر وتطبيق . غير أن المبالغة فى العقلية لم تجده شيئاً ، ولم تمنع انهيار الفكر المتوسطى ، برغم محاولة كنط تدعيمه .

لقد وضع كنط المثالية من جهة وأولاها حق الأفضلية كما بينا ، فكادت تبتلع العالم الخارجى ، ولكنه وضع إزاءها الشىء فى ذاته (La chose en soi) فما هو هذا الشىء ؟

هو الشىء المبهم ، فكنط يزعم أننا ندرك الظواهر ، أما الشىء فى ذاته فلا .

لقد لطى كنط وراء الشيء فى ذاته . وجاء الفلاسفة بعده فذهبوا فى تأويل الغموض مذهبين ، فمنهم من جنح إلى المثالية وهم الأرستقراطيون ، ومنهم من ذهب إلى المادية .

وإن الغموض والشك، والحيرة والاضطراب ، فى مذهب كنط صورة واضحة للآونة التى مرت بها أوروبا فى القرن التاسع عشر .

بعد سرد ما تقدم يصح القول بأن المثالية الألمانية ، برغم ما داخلها من بقايا العصور الوسطى ، هى وليدة البورجوازية الألمانية ، التى تسرّبت إليها الروح الثوريّة الفرنسية . ثم بعد أن بسطت سيادتها واستولت على الحكم فى ألمانيا ، فى النصف الأول من القرن التاسع عشر ، جنحت إلى المثالية .

والمثالية درع الحاكم الذى يخاف الطبقة الشعبية ، فيتهرّب من الواقع الحقيقى ويتمسك بالسيادة التى يعتبرها حقّاً إلهياً. من هنا بدأ حنين البورجوازية إلى المطلقية ، وهذا الحنين هو الرومانطيقية بالذات .

المطلقية والحق الأزلى السماوىّ والروحانية ، كل ذلك يمد فى عمر الدولة . أما المادة فهى فى تغير دائم ، خفض وارتفاع ، قحط وخصب ، طمأنينة وقلق ، إذن فلم هذه المادة القلقة؟ إن البورجوازية اتخذتها سلّماً للوصول ، فلما بلغت القمّة لم يبق لها من حاجة إلى السلم ،فطرحته أرضاً حتى لا يستطيع الصعود من طمع فيه بعدها .

ولمعترض أن يتساءل عن الديالكتيك فى المثالية ، فلقد كانت التصورية موجودة فى القرون الوسطى ولم يكن هناك ديالكتيك . والجواب عن هذا الاعتراض هو أن المثالية ، وليدة البورجوازية ، حملت فى أثنائها مبدأ الصيرورة ، فإن البورجوازية قاتلت قبل الوصول إلى الحكم ، ولم تزل آثار الجراح فيها ولو اندملت ، فمثاليتها تنطوى على الحركة ، ولكنها حركة ضمن الفكر الدائر على نفسه ، لا على صعيد المادة والواقع ، شأنها فى ذلك شأن من يضرب الهواء بسيفه ، فلا يجرح أحداً ، ولكنه ضرب على كل حال .

ولاريب أن فخته هو الذى أبلغ المثالية الذروة، إذ أنكر الحقيقة المادية ، وبالفعل نفسه وطد أركان الميتافيزيقيا المثالية . ورب قائل يقول كانت الميتافيزيقيا قبله فلم يزد فخته شيئاً .

وفى الحقيقة أنه زاد كثيراً ووضع الحركة فى صميمها ، خلافاً لما فعله كنط القائل بتعذر بناء الميتافيزيقيا على القبليات (à priori) أى على عناصر موجودة ضمنها ، كما يصطنع الثلج من الماء .

بعد أن حلل كنط إمكانيات العقل ، وزاد فى التحليل حتى انقصف ، وضع بإزائه (La chose en soi) أى الشىء بذاته ، وأوقفه مكتوف اليدين ولسان حاله يقول :

مكانك أيها العقل! إنك لا تستطيع تجاوز المحسوسات وصعيد التجربة ، فإذا حاولت بلوغ ما وراء ذلك ضيعت طابعك الانتقادى ، ونتيجة لذلك فررت من الحقيقة إلى الوهم ، فلا تحاول أن تجعل من الميتافيزيقيا علماً .

ولكن هل تفلت كنط من الفكرة الميتافيزيقية تفلتاً تاما ؟

كلا ، فلقد أخرجها من الشباك ثم أدخلها من الباب ، نفاها العقل المجرد وأعادها العقل العملى ، غيبها وراء الشىء فى ذاته ، وأبرزها عن طريق الأخلاقيات. غير أن هذا الحاجز الذى وضعه كنط فى طريقها حفز كثيرين من المفكرين معاصريه للقول بإمكان إقامتها على القبليات كما يشيد أى صرح سواها ، بل إن هذا الحاجز الذى وضعه كنط شحذ عزائم المفكرين فاعتزموا أن يدكوه دكا ويزيلوه من طريق الميتافيزيقية . فجمعوا قواهم كما تتراكم مياه النهر ثم تصدم السد صدمة قاضية فتجرفه إلى البحر . هكذا فعلت الرومانطيقية الألمانية بالعقبة الكنطية ، بعد أن تبوأت البورجوازية أريكة السيادة ، ونادت بالمثالية المطلقة المرتكزة على الحقائق الأزلية الواضحة . فلماذا تبقى المعرفة منقوصة، جزئية، نسبية ويظل النومن (Noumène) واقفاً فى طريقها وقوف الشر فى درب الخير ؟

سيادة فى الحكم ، وسيادة فى الفكر ، ومن هنا قيل فى الرومانطيقية الألمانية

إنها أمبراطورية الفكر . إذن فأول شيء عمله فخته هو نسف حاجز كنط ، ليستطيع أن يبنى صرحاً كاملا فى صعيد خال من الحواجز ، صرح الديالكتيكية التصورية المطلقة ، لا فرق عنده وعند أتباعه فى اختيار الحجارة من أنقاض قديمة ، سواء جاءت الأركان من أفلاطون ، أو اتخذت الزوايا من المدرسيين ، شرط أن يكون الصرح كاملا فيفسر الوجود من خلاله ، كما يكون القصر القائم على الجبل الشامخ ، يشرف على الهضبات والسهول بحيث ينفذ نظر المتشوف إلى الأدغال والسراديب . المهم هو أن يحتوى ذلك القصر على كل شيء ، فيكون حوله سور عظيم يحيط بكل ما تقع عليه العين من شجر ومدر ، وفاكهة ورياحين ، بحيث لا يكون خارج القصر شيء ، فما خرج عنه كان تابعاً له . لقد ابتنى فخته القصر وأطلق عليه اسم الأنا (Le moi) . من هذا الأنا الذى بقى فقيراً بين يدى ديكارت ، برغم أنه كان نقطة انطلاقه وإدراكه وجود ذاته ، اتّخذ «فخته» الأنا المطلق ، فوسع نطاقه إلى أبعد حد ، حتى لا حد بعده . وقد يعترض معترض فيزعم أن الفلاسفة قبل فخته بنوا صروحاً كاملة . أو لم يبن أرسطو وسواه من المفكرين صروحاً لهم حاولوا أن يطلّوا من نوافذها المختلفة على الوجود؟ ، فلا يكون فخته أول من فكر بالمثالية ، فأين نذهب بالفيلسوف الإنكليزى لوك ، بل أين نخفى « بركلى » بطلها الصنديد .

أجل ، ولكن الفتكة البكر التى أتاها فخته هى تركيز المثالية على ركنين : الميتافيزيقية من جهة ، والديناميكية من جهة أخرى ، وكلا الركنين يناقض الآخر . بلى ، غير أن هذا التناقض على صعيد الفكر كان صورة مطابقة للتناقض على صعيد السياسة . لأن البورجوازية ، التى تمسكت بالمثالية المطلقة ، ظلّت فى الوقت نفسه ديناميكية ، أى فى عراك مع الأرستقراطية التى لم تكن قد تلاشت تماماً ، فظلت قدماها منفرجتين : واحدة فى البحر المضطرب ، وواحدة فى الصعيد الثابت .

فى البدء كان الكلمة

بهذه العبارة التى رنت فى مسمع الأجيال ، وسيبقى رنينها حتى تتلاشى الدنيا والمسامع معاً ، افتتح يوحنا إنجيله ، وعلى الكلمة أو الفعل الخلاق أو الحركة (فكلها هنا بمعنى واحد) ركز « فخته » صرحه . ولا تناقض بين هذا الكلام وبين ما قلناه سابقا من أنه ركزها على الميتافيزيقيا أيضاً ، إذ بقيت الميتافيزيقيا ثانوية ، أما الأولوية فللحركة وحدها ، للفعل .

فلفظة (الأنا) هنا معناها الخلق لا الجوهر الأزلى الثابت . بها كان كل شىء ، وبدونها لم يكن شىء . ولكن هذا الشمول الذى تتمتع به (الأنا) يفقدها طابع التحديد ، فصديق الجميع ليس صديق أحد . لذلك أقام « فخته » خصماً (للأنا) منها وفيها . وكان الخصم الذى اشتقه منها حداً لها ، فالأنا يحدها اللاأنا ، كما يحد الشاطئ البحر ، ولكان التشبيه صحيحاً لو كان الشاطئ من ضمن البحر .

العالم الفختى قسمان : الأنا ، واللاأنا

ولا تنس أن اللاأنا هذا ، أو الخصم الذى ابتدعه « فخته » لم يأت من خارج . فى الأمثال السائرة أن سوس الخشب منه فيه ، إذ لو لم يكن السوس وليد الخشب لما كان ثمة ديالكتيك ، فشرط الديالكتيك « كما تعلم » توليد الضد من الشىء نفسه ، وإلا بقيت الأشياء مرصوفة رصفاً . إذن فالأنا مولدة محركة ، وهذا هو أساس الديالكتيك . وسيبدأ الفلاسفة منذ الآن ، أى بعد إقامة الصرح الفختى ، بتفسير الوجود على أساس الصراع ، وإن ظل صراعاً فى عالم التجريد ، فى مذهب التصورية .

وفضلا عن الحركة التى فى الصميم فالتضاد أيضاً فى الصميم . وهنا يتبين لك الفارق العظيم بين فخته وكنط ، فقد سبق لنا القول أن فيلسوف كونجسبرج Goenegisberg وضع الوعى أو (الأنا) فى ضفة ، والعالم الخارج عن الأنا فى ضفة أخرى ، وقطع الخط بينهما .

ويبدو لك التمايز بين فخته وبين الفلسفة الكلاسيكية التى كانت تعتمد مبدأ عدم التناقض ، وتصفيه من كل ما يخالفه لتستطيع تحديده ، على حين أن التحديد الفختى يستوجب الضد ، كأن تقول فى تحديد النهار ، إنه الفترة الزمانية المعاكسة لليل ، ولكنه يولد من الليل ، والليل يولد من النهار . ومن هذا المثل أى الليل والنهار تلمح أيضاً مبدأ الكلية ، وهو من أركان الديالكتيك ، كما فعلت آنفا ، ألا ترى أن الليل والنهار يؤلفان كلاً هو اليوم ؟

ونرى وجوب الوقوف على هذه النقطة لأنها محور الديالكتيك ، فإذا مررنا بها مرور الكرام ، أهملنا المفتاح وظل الباب مقفلا فى وجه الداخلين .

أشرنا ، عند الكلام على كنط إلى المثلثات ، وقلنا إنها ظلت جامدة منفصلة ، أما الآن فقد اكتمل المثلث : القضية والنقيض والتأليف (Thèse, antithèse synthès)

فها هى ذى (الأنا) تفرض نفسها ، ثم تخلق خصمها ، ثم يتم الصلح بين الاثنين . الأنا تنظر إلى العالم الخارجى وتجعله مسرحاً لها .

يتطلع الإنسان فيرى الجبل ويصطدم به ببصره ، فلا يجاوزه إلى ما وراءه ، فيكون الجبل حدًّا للحواس ، وتحدوك هذه العقبة إلى التوغّل فى الرعان الشوامخ ، لتنظر ما وراء الأفق . وتنظر إلى الفقير المعدم ، فتثور فى قلبك الشفقة وتحملك على الإحسان ، إذن فالعالم الخارجى مسرح يخلقه الأنا . وبناء على ذلك فالخصم المولود أو اللاأنا ، لا يساوى خالقه فى المرتبة بل ينحط عنه ، كما تنحط منزلة فقاقيع الصابون عن مرتبة الولد الذى ينفخها ليلهو بها فتكون مداراً للعبه . ولقد كان فى وسعه ألا يبدعها .

ويذكرك ذلك بقصة دون كيشوت لسرفنتس (Cervantés) ، هوميروس الأسبان ، ذلك أن دون كيشوت تخيل ذاته بطلا للدفاع عن الشرف ومكارم الأخلاق ، فركب حصانه وأخذ يطلب البراز حيث لا مبارز ، فكانت مخيلته المضطربة تصور له طاحون الهواء فارساً جباراً ، فيضربه بسيفه فيتحطم السيف ويتجدل الضارب عن حصانه . بمثل هذه التهم طلع خصوم فخته زاعمين أن اللاأنا الفختية وليدة الخيال .

واستغل الملاحدة والشكاكون هذه التهم ، فحسبوا كل شيء وهماً فى وهم . لقد بالغ فخته فى إعلاء شأن الأنا حتى بدا العالم الخارجى هزيلا بجانب الفكر . وماذا بقى للمادة من قيمة بعد هذا الإيثار؟ .

ألا ترى أن فخته لم يعترف بالطبيعة والمادة إلا ليجعلهما مسرحاً للفكر ؟

ومن هذا الجور على المادة شالت كفة الديالكتيك ، بل كادت تطير شعاعاً ، ورجحت كفة الميتافيزيقيا وهى عدوة الديالكتيك فتضاءلت الحركة ، وتخاذلت الصيرورة ، وتناقصت الكلية ، وعدنا إلى مبدأ الهوية الكلاسيكى. أفضى المطاف بفخته إلى أبعد من الميتافيزيقيا ، إلى الصوفية لأنه لم يركز الوعى على العقل ، أى أن الأنا لا يتعرف ذاته عن طريق العقل بل عن طريق الحدس . وقد تداخل الحدس والعقل عنده حتى أفضيا إلى الالتباس . والحدس كما تعلم قوة فوق المفاهيم العقلية ، فليس بعد هذا إلا الصوفية والابتعاد عن الوضوح .

ولعل النقص فى فلسفة الرجل هو هذا الغموض ، أو هذه الأنا التى شملت كل شيء ، بدون أن تضع الفواصل البارزة ، فكانت بحراً غير متمايز الأطراف . ولن يقع هجل فى هذا الإبهام فيبتعد عن صعيد الحدس ، بل يضع الخطوط الفواصل ، والسبب فى ذلك أن فخته يتخذ الأخلاقيات نقطة انطلاق ، أما هجل فسيتخذ المنطق ، لا منطق أرسطو ، بل المنطق الديالكتيكى. ولكن ما لنا نذكر هجل الآن ولم تأت ساعته بعد؟ ، ويفصلنا عنه شلنغ ، الشاعر الفيلسوف ، صاحب العقل الحدسى المولد ، وهو وإن قصر عن هجل فى التنظيم ، فلقد وثب

وثبات جريئة . وأبرز ما فيه أنه فتح البصائر على الطبيعة التى كاد فخته يخنقها ، لولا أنها لازمة للأخلاقيات ،فقد أوشك أن ينكر وجود المستشفى مثلا ،لولم يكن مجالا لأعمال الرحمة والقيام بالواجب . ولعل هذا الإغراق من قبل فخته هو الذى حمل شلنغ على تمجيد الطبيعة التى غدت عند فخته أضيع من الأيتام فى مأدبة اللئام . ولا ريب أن شلنغ تأثر كثيراً بغوته، فكلاهما من معدن واحد ، وكلاهما عريق فى الرومانطيقية والشعور بالحياة والجمال .

شلنغ

SHELLING

١٧٧٥ — ١٨٥٤

حاول شلنغ سد الفراغ الهائل فى فلسفة فخته ، فرفع الطبيعة أو اللاأنا إلى مقام الأنا ، وهكذا تساوت الكفتان، الفكر من هنا والطبيعة من هناك . وقد تظن أن تعلق شلنغ بالطبيعة أخرجه عن المثالية وشده إلى صعيد المادة .

كلا ، إن شلنغ لم يجعل الروح مادة بل جعل المادة روحاً تشعر ، ولساناً يتكلم ويحدث بنعمة الله .

قيل إن طفيلياً نزل ضيفاً على أحد كرام الفلاحين وطال مقامه أياماً ، فتبرم به المضيف، ولكن سماحته أبت عليه أن يتنكر للضيف أو يسمعه كلاماً قارصاً ، فحاول تذكيره بطول المقام ، لعله يصرفه بهذه الطريقة . واحتال لذلك بأن ذكره بشوق أهله وأولاده إليه بعد هذه الغيبة ، حاسباً أنه يوقظ فيه الحنين إلى ذويه ، فأجابه الطفيلى صدقت إنى بشوق إليهم ، ولا بد أن يكونوا هم أيضاً بشوق إلى ، فسأبعث إليهم ، أن يجيئوا إلينا ، وهكذا يجتمع الشمل . . . !

كذلك فعل شلنغ ، على فرق عظيم بينه وبين الطفيلى من جهة الظرف ، وبدلاً من أن يطلق المثالية ويخرج إلى الطبيعة ، استقدم الطبيعة إلى المثالية ، ومما لا ريب فيه أن شلنغ فضلا عن تأثره المباشر بفخته ، تأثر كثيراً بجوردانو برينو ، وبسبينوزا بطل وحدة الوجود فى العصور الأخيرة ، وهو الفيلسوف اليهودى الذى كان يرى الله بادياً فى كل شىء . ولقد بلغت النكتة من أحد الظرفاء أن قال ، على أثر معركة وقعت بين الفرنسيين والإنكليز ، فسقط فيها سبعة آلاف قتيل من الإنكليز وثمانية آلاف من الفرنسيين : سبحان الله الذى تقمص فى سبعة

آلاف إنكليزى وثمانية آلاف فرنسى ، ثم قاتل نفسه فسقط صريعاً فى معسكرين مختلفين ! . قال ذلك تهكماً بسبينوزا .

ولا بد من الإشارة إلى أن كل مغرق فى حب الطبيعة معرض للوقوع فى الحلولية . ويكون الحلوليون على الغالب من الفئة الخيّرة التى ترى الأخوة فى كل مكان . ومن رجع إلى حياة سبينوزا حامل لوائها وجده – على غير المألوف عند اليهود – رجلا خيّراً زاهداً فى الدنيا بعيداً عن الإساءة إلى الناس . وقد عاش مريضاً مسلولا واكتفى بأيسر من اليسير من القوت والكسوة والمنام . وهذا برهان على أن المعتقد ليس النقطة الأساسية فى قدر الأشخاص وتقويم القيم . فهناك من يعتقد بإله شخصى وبالعقاب والثواب ويمارس الطقوس الدينية ، ويكون شراً محضاً بحيث لا يجدى معه الخير شيئاً ، فسبحان الله .

التناقض فى الطبيعة عند شلنغ

قلنا إن «فخته» أقام صراعاً بين الوعى والعالم الخارجى ، أو بين الأنا واللاأنا ، وجاء شلنغ فنقل هذا الصراع إلى صميم الطبيعة فرآها دفعاً وجذباً ، ثقلا وتخلخلا ، مغناطيسا وخموداً ، إذن فللطبيعة روحها أيضاً ولو كانت روحاً دنيا .

من أجل ذلك لم يقتصر شلنغ على وضع الطبيعة فى الكفة المقابلة للروح ، سدًّا للفراغ الذى أحدثه فخته ، بل أوجد الصراع فى صميمها ، كما يوجد الصراع فى صميم الفكر .

أما وقد وضع الروح داخل الطبيعة فماذا يعوقه بعد عن اعتبارها كلاً عضويًّا ، جسماً كاملاً ، فيه العروق والمفاصل والدم الجارى والعراك الدائم ؟ وكل ذلك يفضى إلى الوحدة والانسجام والنظام المستمر عملا بتطور صاعد يتناول الجماد فالنبات ، فالحيوان . يقظة كيقظة النائم يفتح عينيه أولا ثم يتمطى فينشط من عقاله ، ثم يثب من الفراش . الطبيعة تمرّ بمراحل كتلك التى يمر فيها الفكر تماماً ، إذ للفكر تأريخه أيضاً ، باعتباره خاضعاً للزمن ، وهو يقطع سلّم المعرفة درجة درجة من العلم إلى الدين إلى الفن .

ولا يخفى أن شلنغ أدى إلى الديالكتيك خدمة جلّى ، إذ أدخل عليه فكرة التطور الصاعد ، واضعاً فى كل من الطبيعة والفكر مراتب معينة كتلك التى تضعها الحكومات فى تصنيف الموظفين ، فلا يطغو الأدنى على الأعلى ، ولا تتداخل الصلاحيات ودرجات الاختصاص .

ويعتبر الرجل مبتكراً من هذه الجهة ، إذ كانت الدرجات قبله مرصوفة رصفاً ، أو موضوعة فى شكل متقابل . وهو قد فصّل هذا التفصيل بعد أن اعتبر الفكر

والطبيعة متداخلين يكمل أحدهما الآخر ، وبتعبير آخر اعتبرهما مرحلتين تتلاحقان ، لا فرق بينهما إلا اختلاف درجة التطور. أما وقد تمّ ذلك فلم يبق بين الخصمين عداوة ، إذ يمكن توليد أحدهما من الآخر . بل إنهما زوجان ، سمهما إذا شئت المثالية والمادة ، أو الفكر والواقع المادى ، وقد انبثق كلاهما من العقل الكلى أو المطلق .

وهنا يتبادر إلى ذهنك سبينوزا ، ولكن مطلقية سبينوزا ومشتقاتها جامدة رياضية هندسية ، تستخرج المعادلات فيها كما تستخرج المساحات بالطرق الحسابية ، أما شلنغ وارث غوته ، فقد هزها هزاً عنيفاً بما أدخل عليها من دم جديد.

ولكن ما هو هذا المطلق فى عرف شلنغ ؟

لا الفكر وحده ، ولا الطبيعة وحدها ، ولكنهما يجتمعان فيه معاً ، فهما مظهران للمطلق الذى يبدو فى الطبيعة مادة أكثر منه فكراً ، ويبدو فى الفكر روحاً أكثر منه مادة ، أى أن الكيفية تختلف بحسب درجة المزاج ، مثال ذلك أن تعلو حرارة الماء فوق المئة فتسميه بخاراً ، فإذا هبطت إلى الصفر دعى ثلجاً . والمطلق هو الماء ، والماء غير الثلج والبخار . وهنا يتضح لك المثلث الديالكتيكى الذى وضع شلنغ ضلعه الأول أى الطبيعة وضلعه الثانى أى الفكر . أما الثالث فهو المطلق ، القضية والنقيض ، والمركب (Thése ، Antithése ، synthése) . ولا يخفى أن لهذا المثلث أفضلية على مثلث فخته من وجهين : الأول أنه أنصف الطبيعة فوضعها مقابل الفكر ، فعدل فى القضاء ، ثانياً أنه جعل المطلق صعيد المصالحة وملتقى الأضداد . وفكرة المطلق هذه وسعت نطاق الديالكتيك إلى أبعد مدى . فهى بمثابة مفرج الكروب عند المؤمنين ، إذ يردون كل شىء إلى الله ، المرجع الذى لا مرجع سواه .

يخطر لك بعد الذى عرفت من فضل شلنغ على الديالكتيك أن تظنه القمة التى لا قمة فوقها ، وأن من جاء بعده لم يزد عليه شيئاً ، لا سيا وأنه هو المدعى الذى زعم ذلك عندما بدأ نجم هجل يلتمع ، ولكن الواقع يخالف هذا التبجح .

ولقد ظل شلنغ – برغم فضله على الفلسفة – شاعراً فى أعماقه ، والشاعر يجنح إلى الخيال ، فإذا يمم شطر الفلسفة ولجها من باب الحدس الوجدانى ، لا من باب المنطق ، ومن طبعه التجاوز عن الفروق والدقائق التى تستوقف الناثر ، أو اللغوى ، أو الناقد المتزمّت ، حسبه النظرة العجلى والومضة الشاملة ، فإذا رأى شبهاً بين الأشياء توهمه هوية وعيناً . يبصر الدمع منحدراً على خد المليحة فيحسبه لؤلؤاً سائلا ! .

وقد زعم شلنغ أن الشعر هو الطريق الأوحد لإدراك المطلق ، وإن وثباته الجريئة فى التشبيه والاستنتاج لأكثر من أن تعدّ ، سواء أكان ذلك فى كلامه على فلسفة الميثولوجيا أم فى كلامه على الطبيعة ، حيث يرى ضوء النهار والكهرباء والمغناطيس شيئاً واحداً . ولا تنس أنه فى مثلثه جعل الأفضلية للمطلق ، وجعل المطلق وراء الفكر والطبيعة لا فوقهما ، بحيث ينجم عن ازدواجهما مركب جديد ، يختلف عن مجموعهما ثروة وغنى ، كما تكون الشجرة التى هى نتيجة البزرة مختلفة عن الثمرة . وإنما الثمرة تعلو على جدتها البزرة وأمها الثمرة وتختلف عنهما ، فهى آلذ طعماً وأوفر عبيراً وأجلب ريقاً .

شلنغ جعل المطلق بحراً وراء الفكر والطبيعة ، منه ينبعان وفيه يغرقان ، فكلما اعترضته صعوبة بين المتقابلين ردها إلى المطلق . ويذكر هذا بما تزعمه الغوغاء من رد كل شىء إلى الجن ، فيسألهم سائل عن بانى أهرام مصر وقلعة بعلبك وما شاكل ذلك ، فيلقون هذه الأثقال على عاتق الجن . وفى المطلق الشلنغى ما فيه من الإبهام الموروث عن جاكوب بوهيم ، صاحب الأثر البعيد فى معظم الفلسفة الألمانية .

ولا يختلف المركب عند شلنغ اختلاف القضية والنقيض ، بل يكون المطلق عنده مستعداً لاستيعاب كل شىء ، وهذا النوع من التفكير أدنى إلى الشعر والتصوف منه إلى الفلسفة كما بينا . ويكاد يجمع مؤرخو الفلسفة على أن شلنغ بدأ بالصوفية وانتهى إليها . وفى هذه الحالة ظل الديالكتيك بين يديه مفتقراً إلى

دماغ منطقى، يميز بين الخطوط فلا تتداخل وتلتبس ، فيجعل المثلث مؤلفاً من سير الفكرة فى أدوارها الثلاثة : عندما تكون فى ذاتها ، وحين تصبح غير ذاتها ، وساعة تعود إلى ذاتها . وبتعبير آخر ظل الديالكتيك محتاجاً إلى رجل يلبس الفكرة نفسها ثلاثة أزياء ، أولها منطقى وثانيها طبيعى وثالثها روحانى . وهكذا يمر الكون الذى هو مدار التطور فى ثلاث مراحل، تمهد كل واحدة منها لما بعدها ، فتأتى الثانية أغنى من الأولى ، ثم تأتى الثالثة فتجاوز السابقتين .

إن ذلك الرجل المنتظر كان هيجل ، رفيق شلنغ وتربه . ولقد سبقه شلنغ إلى الظهور ، فتفتحت قريحته وتخلفت قريحة هيجل وأبطأت. وطالما اتهمه رفاقه ببلادة الطبع وسموه الشيخ العجوز ، لما رأوا من هدوئه واستغراقه فى التأمل ، فشابه من هذا الوجه القديس توما الأكوينى الذى لقّبه رفاقه بالثور ، وأدرك أستاذه البرتوس الكبير العبقرية الكامنة فى ذلك الذهن المتأمل فقال : سيأتى يوم يخور فيه هذا الثور ، فيبلغ خواره أقصى جنبات المعمور .

وهكذا كان شأن هيجل ، فإذا كان لا بد لك من التشبيه فسمه البلبل الذى حكاه كل من تنقّل بعده على فنن ، فإذا خالفته العنادل فى الأنغام فمن شجىّ أنغامه تشتق المخالفة. هيجل هو سيّد الديالكتيك وسيف الفلسفة القاطع ، فكل من جاء بعده عمد إلى ذلك السيف ، فإما أن يواصل الفتح ، وإما أن يرتد فيضرب به وجه هيجل ، ولولا ذلك الحسام لظلت العصا سلاح المفكرين زمناً طويلا ، والعصا لا تعدو أن ترضّ عظماً ، أو تهشم أنفاً ، أو تهتم أسناناً ، ويظل يعوزها الغرار اللمّاح ، يلتمع فيه الصبح والفوز المبين .

هجل

HEGEL

١٨٣١ – ١٧٧٠

أسلفنا القول أنه كان لأحداث الثورة الفرنسية التى هزت أوروبا عموماً وألمانيا خاصة أثرها البعيد فى أذهان المفكرين الألمان ، إذ واجهوا فجراً جديداً ، وودعوا عالماً قديماً ، فكانوا عرضة للتخبّط فى مشكلات لاعهد لهم بها من قبل ، لذلك انطبعت مناهج تفكيرهم بطابع الحيرة والقلق .

ولم ينجُ من هذا الاضطراب سوى «هجل» ، فكان له من مزاجه الهادئ مجنّ يساعده على تحمل الصدمات ، وكانت رصانته تلك بمثابة الخشبة التى يقف عليها عمال شركة الكهرباء فتقيهم صرعة التيار الكهربائى ، بل الأصوب أن نشبه « هجل » بالذين يعالجون بالأشعة الكهربائية (الما فوق البنفسجية) (Ultra violet) ، تزيد فى نشاطهم ولا تهز أعصابهم .

هكذا زادت الحوادث فى نبوغ هجل ، المفكر العميق ، فاتخذ من الكهربائية الرومانطيقية وسيلة لتنوير الأذهان وتسليط أشعتها الجديدة على المفاهيم السائدة ، فأضاء طريق الفكر ، ووجّه الفلسفة فى صعيد نيّر ، وأقبل الناس على الينبوع الجديد يستقون ويرتوون بعد أن شق هجل القناة ، ووضع المصفاة فى درب الماء ، فخرج نميراً طيّباً وكوثراً رقراقاً .

لقد أفاد الرجل من متقدميه الرومانطيقيين جميعاً ، فكل الزوايا والرواشن والأعمدة التى صقلوها تجدها فى الصرح الكبير الذى توجه هجل ببرج مذهّب تنعكس عليه الشمس فيواجهك باللألاء من أى الجهات أتيته .

لملم الرجل ومضات الفكر قبله ، ومنها الحدس الوجدانى الذى لمحناه فى

الرومانطيقية ، وخاصة عند شلنغ ، وصهرها فى وحدة كاملة ، ووضع لها صيغ التعبير والأنظمة المنطقية الموطّدة الأركان . وترد العناصر التى تنطوى عليها فلسفته إلى ثلاثة عناصر رئيسية موجهة ، ولنبحث فى العنصر الأول وهو الثورة الفرنسية .

أول ما يتبادر إلى الذهن أن هذا العنصر يتعارض مع مثالية هجل التى بلغت الذروة ، فالثورة الفرنسية مادية من أساسها . ويذكر من عرف تاريخها أن الثائرين كانوا يحيطون بقصر لويس السادس عشر مطالبين بالخبز ، صائحين أين الخبّاز والخبّازة، يعنون بذلك الملك والملكة . وكان من الطبيعى أن يرافق الثورة التى صبغت أرض فرنسا بالدم ما رافقها من الموجة الكفرية التى جاء بها فولتير وأقطاب دائرة المعارف المتطلّقين من كل مثالية .

وقد بلغ الأمر بالثوار أن اجتاحوا الكنائس ونهبوا ما نهبوا ، وضربوا بالمثل عرض الحائط ،حتى أتوا بمومس من بغايا باريس الشهيرات فضفروا حول رأسها الأكاليل وأدخلوها كنيسة نوتردام ، ونادوا بها إلهة العقل ، كل تلك المظاهر حرب على الدين والصوفية ومطلقية القرون الوسطى .

وتبوأت البورجوازية الفرنسية منصة الحكم،فكان لها من انتصارها حافز لتوطيد أركانها على المادة . وبدون أن تعمد البورجوازية الألمانية إلى سفك الدماء استغلّت فوز مثيلتها الفرنسية وعلا شأنها. ولم تكن فى عهد هيجل ضعيفة واهنة لتستظل علم المثالية والحقائق الأزلية ، إذ من المعروف أن الإنسان يذكر ربه فى حالة الوهن والعسر، أما فى حال القوة فهو بطِر أشِر ، سواء فى ذلك الفرد والجمهور. إذن فمن أين تسربت المثالية إلى الهجلية ؟

يتضح الجواب عن ذلك حين تذكر أن ألمانيا لم تصطبغ يومئذ بالدماء ، بل رجّعت صدى الثورة الفرنسية . واستثمرت البورجوازية الألمانية ذلك الصدى على صعيد الفكر فقط ، فكان صراعاً وحركة ، واضطراباً روحيًّا اشتملت عليه فلسفة هيجل .

ولم تدخل إلهة العقل كنائس ألمانيا ، برغم الصدمة العنيفة التى لاقتها

الكنيسة من الإنجيليين ، وقد أصبحت الكنيسة يومذاك تابعة للدولة لا متبوعة ، كما كانت الحال فى عهد السيادة الأرستقراطية ، أجل لقد شن الإصلاح على الكنيسة غارة شعواء فى ألمانيا ، ولكنها بقيت غارة فكرية ، أى من السلاح نفسه الذى تستعمله الكنيسة .

ولا يخفى أن هيجل برز إلى الميدان بعد أن استتبّ الأمر للبورجوازية الألمانية ، التى ينتمى إليها الرجل بوصفه وليدها ، لذلك كان سلوكه تعبيراً صادقاً عنها . لقد استعملت البورجوازية المادة فى نضالها ضد الأرستقراطية فلِمَ تستخدمها اليوم وقد بلغت غايتها ؟ فالأولى بها أن تعتمد الحقائق الأزلية ، تدعم بها سلطانها . إذن فلقد أصبحت البورجوازية فكراً وأصبح الفكر بورجوازياً ، فنفت اليوم ما أكّدته بالأمس . بالأمس توسلت بالمادة ، واليوم تتوسل بالمثالية ، ومعنى ذلك أنها نفت نفسها . وهذان النقيضان : الإيجاب والنفى ، الحركة والركود ، تجدهما فى الفلسفة الهجلية على كل دورة منعطف .

فى المرحلة الأولى قاتلت البورجوازية فى سبيل الفرد ، وتظلمت من السيادة الأرستقراطية التى تملك الأموال الطائلة ، فلما تملك الافراد وورثوا القتيل وأصبحوا هم الدولة ، نادوا بسيادة الدولة ، أى الدولة البورجوازية التى أصبحت غاية فى ذاتها . من هنا نشأ التناقض فى فلسفة هيجل ، فسيّر الذئب والحمل معاً ، وقال بالحرية والجبرية ، بالفرد والمجتمع ، بالواقع والتجريد فى آن واحد ، فخدم البورجوازية السائدة . ولعل إعجابه بنابليون بونابرت البورجوازى السائد آنذاك أثر فى فلسفته تأثيراً عميقاً ، حتى كاد يؤله نابليون والدولة الآمرة . فإذا صح القول المعروف إن كلام الملوك ملوك الكلام ، فلا بدع أن يلقّب هجل ، المعجب بالآمرين ، أمير الفلاسفة .

أما العنصر الثانى فى الديالكتيك الهجلى فهو الحياة أو الحركة .

وهذه الفكرة وليدة ازدهار العلوم بعد القرن السابع عشر ، فلقد تعود الناس منذ اكتشاف نظام الثقل والجاذبية ودوران الأرض وما إليها ، أن ينظروا

إلى الطبيعة لا بوصفها جماداً بل حركة . ولكن هذه الحركة التى تسير الأرض والكواكب لم تؤثر بالرومانطيقية الألمانية تأثيراً بعيد المدى ، لأن الأرض ، برغم سرعتها الهائلة فى الدوران ، لا تعدو كونها جماداً . وكذلك القول فى الكواكب الساطعة وفى نظام الثقل والجاذبية .

أما التأثير البعيد الغور فى الرومانطيقية الألمانية عموماً وفى فلسفة هجل خاصة فهو ما جاء به القرن الثامن عشر من المدهشات فى علم النبات والحيوان . وقد ألمعنا إلى هذه الدهشة التى أطلت مع غوته ، ورافقت خلفاءه وأفضت بهم إلى اعتبار الكون كلا عضوياً ، حيث لا معنى للكل بدون الأجزاء ، ولا معنى للأجزاء بدون الكل . ومتى تصور هجل الطبيعة كلا مضطرماً بالحياة سهل عليه تصور الأضداد والتحول الكيفى ، فإذا أنت نظرت إلى الإنسان مثلا سهل عليك أن تجد فيه النعاس واليقظة ، والصحة والمرض ، والجوع والشبع ،

أما التحول الكيفى فلا أبسط من أن تتصور كيف يستحيل الطعام فيه إلى دم وعظم وهلم جرا .

ومنهم من يزعم أن نقطة انطلاق هجل ليست نظرته إلى الحياة بل محاولته التهرب من الموت . فمن يتصور العالم كلا يتوالد ويموت ، ثم يحيا ويتعاقب ويظل فى تحقق مستمر ، يضمن لنفسه البقاء . ولم يقتصر هجل على تصور العالم كلا ، بل اعتبر الفكر نفسه كلا عضوياً يتحقق فى آونة وأزمنة مختلفة .

أما العنصر الثالث فهو ذلك الجو المثالى الذى وجد فيه هجل فتأثر به إما مباشرة وإما بموقفه موقف الخصم من مثالية كنط ، الذى احتفر الهوة بين الفكر والعالم الخارجى ووضع النومن (Noumène) أو الشىء بذاته فى طريق المعرفة ، ووسع الحفرة بين الفكر والواقع . وبدلا من أخلاقيات كنط الجافة المجردة المبنية على الامر القطعى حاول هجل تحقيق الأخلاقيات فى الواقع الحى النابض .

وزعم بعضهم أن مثالية هجل الديالكتيكية تأثرت بالمسيحية ، الإنسان من جهة ، والإله من جهة أخرى يلتقيان فى المسيح .

وذهب غيرهم إلى أبعد من هذا ، فقال بأن سرّ الثالوث الأقدس هو منبع المثلث الهجلى . ولا ريب أن هجل تأثر بكثيرين من الفلاسفة أمثال أفلاطون وسبينوزا وروسو ، ولكن هؤلاء بعيدون عنه فى الزمان والمكان ، ومعلوم أن أكثر من يؤثر فى الإنسان هم الأقربون، سواء سايرهم أم خالفهم ، لذلك كان عمنوئيل كنط موقظ خصمه هجل . صدق المثل القائل : لا يفل الحديد إلا الحديد .

هذه المقدمة عن هجل تسلمك إلى الكتاب ، فإذا اقتصرت عليها كنت كمن يرى القصر من خارج ، فهات يدك وادخل وتعرف الأبهاء والسراديب والسطوح ، فإذا حرمت النظر إليها ، ولو عابراً ، استغلق عليك تطوّر الفكر منذ هجل حتى اليوم . فلننظر أولا فى هجل الشاب وهل استيقظ الصراع فيه يومذاك ؟ .

لا نكير أن الصراع بدأ يذرّ قرنه عند هجل فى مؤلفات شبابه ، ولكن تلك البراعم بدأت تتفتح ضمن نطاق ضيق . وأول مبدأ خطر له مبدأ الكلية ، ثم اعتبار الشيء فى ذاته وفى ضده . وهو فى نظرته إلى الأخلاقيات نفذ إليها من خلال المثلث المؤلف من الأسرة فالمجتمع فالدولة . وكان قد غاظه من كنط انغماسه فى التجريد الجافّ عند تركيز الأخلاقيات . ولنضرب لك مثالاً على المثلث الهجلى الأدبى النابض بالحياة . فقد ألف ضلعه الأول أو القضية من الهيئة الاجتماعية ، وضلعه الثانى أو النقيض مما يخالفها كجرائم القتل والسرقة وما ناظرها. ثم جعل الضلع الثالث أو المركّب النظام الضابط الذى يعاقب المجرمين ، فجمع فيه ما تقتضيه طبيعة الجماعة من حق طبيعى ، ومن تأديب المسيئين إلى هذا الحق ، فتضمن المركب ، المطلقية الأخلاقية ، وجعل الإنسان أعلى مفاهيم الأخلاقيات باعتباره مجسّداً ، للقيم وملتقى العام والخاص. وبتعبير أوضح وضع هجل الأخلاقيات ضمن الطبيعة لا خارجاً عنها ، كما فعل كنط ، بل فى صميم الحياة ، فى الفرد ، فى الأسرة ، فى الشعب .

غير أن هجل فى هذا الطور الأول لم يجاوز الصف الذى انتظم رفاقه الرومانطيقيين . وما لبث جناح النسر أن تحرك للتحليق ، حين أطلّ الرجل على

عالم الفكر بكتابه المعـــروف بالفينومونولوجيا (Phenomonologie) (الظاهريات) أو سفر تكوين الفكر ، وهو من أعظم مؤلفات هجل . المذهب الهجلي هيكل جبار ، وسفر التكوين هذا بمثابة القلب منه .

لقد تعوّد الفلاسفة قبل هجل أن يختبروا مقدرة العقل أو الوعي قبل أن يعتمدوا تفسير الكون ، مثلهم في ذلك مثل الصياد الذي يفتقد بندقيته قبل الذهاب إلى الصيد . فمن عادة الصياد المتمرس أن يفتح القذيفة (الخرطوشة) ويتعرّف نوع البارود الذي فيها ، وحجم الخردق ومدى مفعوله في الطيور الكبيرة أو في الوحوش .

إلى فحص هذه البندقية عمد ديكارت وكنط . وهذه البندقية هي «المطلق» عند شلنغ و (الأنا) عند فخته .

وعلى هذا جرى هجل ، أيضاً في درس الوعي ، ولكنه لم يقتصر على فحص البندقية فارغة ، ولم يكتف بفك القذيفة ومعرفة لون البارود وحجم الخردق ، بل شدّ بإصبعه على الزناد ، وتنبه لصوت القذيفة عند انفجارها ، واختبر مبلغ تأثير لطمتها في الكتف ، وتبيّن إصابة الرصاص للهدف .

درس الوعي في حال تطوره غير مقتصر على درس صورة عنه ، فلم يدرس الفكر أجوف مجرداً ، أي الحاوي بدون المحوى ، فالفكر ومظهر الفكر عنده بالنسبة إلى المعرفة واحد . والفرق بين هذه الدراسة أي الفينومونولوجيا والبسيكولوجيا ظاهر ، فإن البسيكولوجيا تدرس القوى النفسية باعتبارها قد تمت ، فتدرس وظيفة المخيّلة مثلا كما تدرس الفيزيقيا مفاعيل الكهرباء . والفينومونولوجيا ، أو علم الظاهرات النفسية ، تدرس الوعي في مراحله . فما هو عدد تلك المراحل؟ أراك قد توقعت أن تكون ثلاثاً ! بلى وهو كذلك ، وهل يرضى الديالكتيك بسوى هذا العدد ؟

أما الأولى فيكون الوعي فيها ملتبساً مغمور المعالم والحدود ، يكتنفه الضباب كما يغلّف أوداء لبنان في الأسحار ، فلا تتبين الصنوبر والسنديان ، والشيح والريحان ، بل تلمح أشباحاً لا تمايز بينها ولا وضوح . وكل ما يستطيعه الوعي في هذه

المرحلة هو تأكيد وجود ذاته ووجود أشياء خارجة عنه . ولكنه يعجز عن تحديدها ، فتبقى كلا مبهماً . وتتم هذه العملية داخل الوعى الشبيه ساعتئذ بمن يستفيق من مخدّر ، يرى نفسه فى السرير ، ويلمح الخزانة والحائط والكرسى غير مميز بينها .

أما فى المرحلة الثانية فيستفيق الوعى ويميز بين الأشياء ، ولا يدركها خارجة عنه فقط بل يصهرها فى داخله ، فيدرك اسم الممرضة الواقفة حياله ويطلب استبدال الكرسى إذا شاء .

فى هذه المرحلة تدبّ الحياة فى الوعى ويصير حركة وعملا ، وينعكس على نفسه كما تنعكس صورتك فى المرآة وتدرك أنك أنت الواقف أمامها ، يوسف لا إبراهيم ، وأنك ترتدى معطفاً رمادياً لا بنفسجياً. ولكنك تدرك نفسك كآخر ، فانعكاس الوعى على نفسه يجعله ناظراً ومنظوراً ، ذاتاً وموضوعاً ، حاكماً ومحكوماً ، فى الوقت نفسه .

ولولا هذه الازدواجية وانفصال الذات عن الموضوع ، لتعذّر عليك أن تحاسب نفسك على هفوات الأمس ، أو أن تشكرها على مكرمات اليوم . أفرأيتَ كيف أطلّ الصراع من صميم الوعى ؟

فى المرحلة الأولى ، كان الوعى فى ذاته (En soi) ، أما الآن فأصبح لذاته (Pour soi) (ولا يعزب عن بالك هذا التحديد لأننا سنصادفه كثيراً فى أبحاثنا العقلية) . هذه الحركة الانعكاسية تطلع الوعى فى مرحلته الثانية على عالم جديد ، كان فى المرحلة الأولى مغلّفاً بالضباب .

تصوّر بدوية عاشت منعزلة فى بر مقفر ، ثم واجهت المرآة فاكتشفت فى وجهها عالماً جديداً ، إذ رأت وجهاً أسمر ، وعينين سوداوين ، وأسناناً كفلقة الصبح .

فى هذه المرحلة الانعكاسية يرى هجل وجهين : أولهما وجه الرواقية ، وهل الرواقية شيء آخر سوى الوعى المنغلق على نفسه ، لا يهزّه الفرح ولا يوجعه الألم ؟ إنه الذئب الذى يطلق عليه الرصاص فى قصيدة الفرد دى ڤينى (Vigny)

فيتجدل ولا يعوى ، بل يلحس دمه المتفجّر فى آخر لحظة من حياته. وهل هى إلا الوعى بارداً جامداً لا يبدى ولا يعيد ؟ وثانيهما الشك الذى يذكرك بداڤيد هيوم حامل لوائه فى العصور الأخيرة . وهجل يدعو الشك وعياً تاعساً ، وهل أشقى من الوجدان الذى يثور على نفسه ، ويتنكر لذاته ، فينقسم إلى معسكرين يقف كلّ منهما بإزاء الآخر؟ وهل كان النقد الكنطى المتأثر بهيوم شيئاً آخر سوى هذين المعسكرين المتقابلين ؟ ، إذ وضع كنط الوعى العارف فى جهة ، وموضوع المعرفة فى عالم آخر منغلق ، سماه الشىء بذاته .

أما المرحلة الثالثة ، فهى الذات المطلقة الشاملة المرحلتين السابقتين ، أى الوعى بذاته ولذاته ، فها هى الذات تحقّق موضوعها ويصبح الوعى كلا حيًّا .

أرأيت كيف قام الصراع ، ثم تم الصالح بعد ذلك على أحسن ما يكون الأحبة؟ فلقد استيقظ الوعى فى المرحلة الثانية وكأنه انفصل عن جموده فصار اثنين . نقم الثانى على الأول فنفاه . وكان هذا النفى سلباً رقم ١ . أما المرحلة الثالثة فقد نقمت على الثانية فكانت سلباً رقم ٢ ، ومعلوم أن سلب السلب إثبات . فلو قلت لا أريد الامتناع عن الصيد مثلا ، فمعناه الإيجاب ، أى أنك تريد الصيد.

بارك الله بهذا السلب الثانى الذى أفضى إلى الإثبات والمصالحة ، وكأنه رسول سلام يهيب بالوعى ولسان حاله يقول : لماذا تنقسم على نفسك أيها الوجدان فترى نفسك ذاتاً وموضوعاً منقسمين ؟ ، هات يدك وضعها فى يد رفيقك ، أنتما واحد .

ويذكّرك هذا ببعض ما ورد فى الكتب الدينية بصدد الرجل والمرأة حيث قيل : إن الذى خلقهما منذ البدء خلقهما ذكراً وأنثى ، وإنهما بسر الزواج يعودان واحداً ، أو ليست حواء ضلعاً من آدم ؟

الحمد لله على هذا المركّب الأخير! فلقد أصبح الانسان ذاتاً كاملة وبشراً سويًّا، وأصبح مبتدأ وكل عمل يصدر عنه فخبر ، فإن أبيت إلاّ لغة المناطقة فهو الحامل، وما يصدر عنه فهو المحمول. وقد طمرت الهوّة الكنطية فلم يبق هناك

وعى (بذاته) ولاشىء (بذاته) بل وعى تحقّق فى موضوع وموضوع تحقق فى وعى.

فى هذه المرحلة الثالثة عدّ الوعى عقلا ، لا عقلا قائماً بذاته ، بل عامّاً متحققاً فى الفرد ، وأعلى ما يلتقى فيه العام والفرد هو الفكرة ، فهى المثل الأعلى ، ولكنه يختلف عن المثُل الأفلاطونية الجامدة . الفكرة الهجلية بزت كلّ ما تقدمها ، فليس الفكر مجرداً بل هو النابض الحى . الفينومونولوجيا هى سفر تكوين الوعى ثم تجسّده فى الكون وتعدّد مظاهره ، لا على طريقة سبينوزا الذى لم يرإلاّ الجوهر والامتداد ، بل على طريقة هجل البكر ، الذى أتى بما لم تستطعه الأوائل .

الفكرة الديالكتيكية الهجلية

الفكر هو كل شيء عند هجل ، وكل شيء فكر . الفكر هو المبتدأ ، وكل ما فى الكون حديث عنه وخبر . الفكر شائع فى الكون شيوع المائية الغزيرة فى الدوحة العظمى ، بل هو البزرة الأم لهذه الدوحة ، تنمو جذوراً ، وجذعاً ، وأغصاناً ، ثم ثمراً جنيًّا . وجوهر البزرة ، التى تنفى نفسها إذ تموت فتخصب موصول بالأفانين ، والثمرة أشهى من أمها البزرة ومن أخواتها الغصون الأماليد ، وعصيرها أغزر وأحلى فى فم المتذوّق ، لأنها بلغت حدّ الكمال بما لملمت فى طريقها من الأم والأخوات. وما الجذور والأغصان والزهر إلا مراحل فى تأريخها ، ولكنها مراحل ضرورية لا تكون الثمرة بدونها . وقسّم هجل مراحل الفكر الى ثلاث : الفكر الذاتىّ ، والموضوعىّ ، والمطلق .

أما الذاتى ، فهو الفكر فى حياته الداخلية ، فى حجرته التى لم يبرحها بعد ، إذ وقف مقابل المرآة يتبين ملامح وجهه ، أو تخطّر فى الغرفة جيئة وذهاباً ، فقصّر الخطى أو مدّها ، ليتعرفّ قوة عضله فى المشى والوثوب .

أمّا الموضوعى ، المناقض للذاتى ، فهو انطلاقه إلى الخارج واندماجه فى المجتمع حيث يكلم الناس ، ويعمل ويجدّ ويتزوّج ويتناسل. ومن الطبيعى أن تفضى به علاقته بالمجتمع إلى عقد العقود ، ووضع القوانين ، والذياد عن حقه فى التملك ومناحى العيش . إذن فالقانون نتيجة طبيعية للحياة المجتمعيّة ، إذ تصطدم إرادة بإرادة ، ويقف حدّ الجار فى وجه جاره . وتحسب هذه الفترة ، أى فترة التقنين ، هنيهة أولى فى الحياة الاجتماعية . أما الهنيهة الثانية فهى انطواء الإرادة على نفسها لترى قيمة ذاتها . ومرحلة التقويم هذه هى المرحلة المعنوية ، أو الوعى

الفرديّ . أما الثالثة ، فهى الواقعية الأخلاقية التى تجمع الفترتين السابقتين ، وهى القوانين والأخلاقيات مجسّدة فى أشخاص ، لا على صعيد النظريات بل على صعيد الواقع الحسّى ، حيث يتمثّل الفرد فى المجموع والمجموع فى الفرد ، ويكون للقانون والقيم معناها الصحيح .

وعلى هذا المركّب يتفرّع مثلّث آخر ركنه الأول الأسرة ، والأسرة تضمّها المودة وتجمع بين أفرادها أواصر القربى ، فمتى كبرت وتشعبت عادت شعباً يتنافس ويتعادى ، فتصطدم مصلحة بمصلحة ، ومطمع بمطمع . ولكن أتحسب هجل كسلان يتركهما فى صراع دائم ، وهو المصلح الموفّق بين الشتيتين؟ كلاّ ، سيأتيهما بالدولة التى تنصهر فيها الأضداد ، ويلتقى فيها الأفراد . العام هو جوهر الدولة بذاته ولذاته . حينئذ لا تبقى الإرادة ميلا وهوى فى مهبّ العواطف والعواصف ، بل تصبح الإرادة عقلا ، ومتى أصبحت كذلك عملت بحسب قوانين العقل ، كما أن الممثّل الذى يقوم بدور نابوليون يتحتّم عليه أن يلتزم لهجة القائد الحازمة ، وطريقته فى إصدار الأوامر ، وركوب الحصان ، وارتداء القبّعة الأمبراطوريّة .

فى الدولة تنصهر الإرادة والعقل . الدولة فوق كل شىء وهى ليست مجموعة الأفراد بل فوق ذلك ، كما أن الإنسان هو فوق اليد والرجل واللسان وسائر الأعضاء ، وإن كان مؤلفاً منها . أنسيت التحوّل الكيفىّ فى الرومانطيقيّة الألمانية ؟ أنسيت أن إرادة الكلّ هى غير إرادة المجموع فى نظر روسّو ، عندما يبحث العقد الاجتماعى؟ ولقد أثّر روسّو فى هجل بل فى الرومانطيقية الألمانية كلها . وهذا الاتّجاه إلى أولوية الدولة وتأليهها يتناقض كثيراً مع موقف هجل ورفاقه الذين أعجبوا بالحريّة والثورة الفرنسية . ألا ترى أن هجل بنظريته هذه ، أى تأليه الدولة ، يتّجه إلى الملكية ، ولكنها ملكية دستورية ألمانية . وهى بالاختصار مظهر العقل ، والعقل هو إياها ، أو هو هى على لغتى سيبويه والكسائى .

الدولة فى نظره تكوّنت فى خلال التاريخ تحقيقاً للعقل البادى فى تطوّرها ،

وكل مراحل التطوّر هذه كانت ضرورية لتكوينها ، كما يتطوّر الجسم وينمو رويداً رويداً . ولهذا الجسم الكامل قوة سحرية تفوق قوة الأعضاء ولو مجموعة . وللدولة عظمة تفوق الأفراد والشعب ، برغم أن هجل اعتبر الشعب أيضاً كائناً عضوياً ، وقال بأفضليّة شعب على آخر ، وجنح إلى العنصريّة ، وكان من الطبيعيّ أن يؤثر الشعب الألمانى . أوَ تراه يقصر عن فخته فى هذا المضمار ، وقد هزّ فخته ألمانياً بكتابه (خطاب إلى الشعب الألمانى) ؟ .

بين فخته وهجل نبتت بذور العنصرية ، ومن هناك هبّت ريحها ، وهناك ولدت النازية والفاشستية ، ولكن هل تتلاءم العنصرية مع العقل الذى هو حجر الزاوية فى فلسفة هجل ؟ وإذا اتخذ الجنس والدم أساساً للتقويم فى الحيوان كما يجرى فى تنسيل الخيول والأبقار ، فهل يصحّ فى الإنسان ؟ فهذا أنيبال القرطاجىّ المولد ، اللبنانىّ الأصل يوازى نابليون الأول الفرنسى الأصل ، وهذا تاغور الهندىّ يوازى شعراء أوروبا ، وهلمّ جرا .

رأينا مظهر الفكر الهجلى فى الدولة ، وقد حان لنا أن ننظر إليه فى التأريخ أو فى فلسفة التأريخ .

أسلفنا القول أن هردر (Herder) كان سابقاً إلى هذا الفتح ، ولكن هجل عمل فى فلسفة التأريخ عملا لا يزول أثره أبداً . فالتأريخ فى نظره هو نموّ الفكر فى الزمان . والعقل ، الذى هو أعلى مظاهر الروح ، يجد فى نفسه حاجة ملحّة للانتشار والتحقّق فى آنات متعاقبة ، كما ينتشر الأريج فى النسيم . وغاية التأريخ القصيّة هى تحقّق العقل ، كما أن غاية تحقّقه فى المجتمع بلوغ الدولة . فكلما نما الزمان نما العقل أيضاً وتاق إلى أن يعرف نفسه . وأعلى ما يدركه العقل من شؤون نفسه هو مبدأ الحرية ، ومعناها فى نظر فيلسوفنا إخضاع الفرد للدولة ، ولكن لا عن طريق العبودية بل عن طريق الحريّة .

يقول المؤمن إن عبادة الله ليست رقّاً بل هى الحرية نفسها بأجلى مظاهرها فى ظل العناية الإلهية ، وهجل المؤمن يرى أيضاً أن الحرية ، بمعناها الواسع ، هى

خضوع الإرادة الفردية للإرادة العامة ، هى ، إذا شئت ، زواج لا غصب فيه ولا إكراه ، بل تفاهم واتّحاد .

ويستعرض صاحبنا الأدوار التى تحقّق فيها العقل أو التوأمان: العقل والحرية فى خلال التاريخ ، فيقسمها إلى أربعة . أولها الدور الشرقىّ ، ولم يتحقق فيه سوى حرية الواحد، أى أن المجموع خضع لإرادة فرد طاغية مستبدّ. أمّا الدور الثانى فهو اليونانى ، وقد أصبح فيه الأفراد أحراراً، ولكنهم ظلّوا مقيّدين بأغلال المجتمع . وزاد عدد الأحرار فى الدور الثالث وهو الرومانى ،ولكن ظلّت الحريّة مفتوحة بالنسبة للسلطة العليا القاهرة ، سلطة الأباطرة. أمّا الدور الرابع ، وهو الأخير ، فهو الدور الجرمانىّ الذى اندمجت فيه حرية الفرد بحرية المجتمع ، حرية راضية . وكل هذه الأدوار مراحل ضرورية فى التأريخ لا يستغنى أحدها عن الآخر . عجباً ! كيف خرج هجل هذه المرة عن التقسيم الثلاثىّ واعتبر المراحل أربعاً؟ قد يكون فكّر فى فصول السنة ورآها كلها ضرورية، فالشتاء مقدّمة للربيع ، والربيع تمهيد للصيف ، ثم يجىء الخريف . وأعتقد أنه جعل ألمانيا الصيف الزاخر بالثمر ، فبدأ من الخريف لينتهى إلى ألمانيا ويقف عندها ، إذ لا قمّة فوقها .

ويعتبر هجل شخصيات التاريخ بمثابة المصابيح التى تُنير الجماهير وتهديها سبيلها ، كما قاد عمود الغمام شعب إسرائيل فى صحراء التيه . غير أن هؤلاء الأعلام لا يعلمون إذ ذاك أنهم يؤدّون رسالة الفكر. فالمصباح يضىء ولا يدرى أنه رسول النور ، فكأنهم خدم فى هيكل الفكر ولا يعلمون . التاريخ فى نظر هجل صراع وحياة،وهو يؤلف كُلاً عضويّاً يتمشّى فيه الفكر كما يجرى الدم فى سائر الأعضاء ، فكل الأعضاء ضرورية وإن تفاوتت فى الشرف . فالعين أشرف من الرِجل ، ولكن كيف يمشى الإنسان بدون رجل؟ ليس التأريخ مقبرة فى نظر صاحبنا بل حياة ونموّا . وكل جبار تحقّق فيه الفكر ونما ، ولقد تحقق الفكر بنظر هجل فى الجبّار هجل نفسه .

مظاهر الفكر المطلق

سبق لنا القول أن هجل رأى للفكر ثلاثة وجوه ، أولها الوجه الذاتىّ المنطوى على ذاته ، المنحصر فى خدره ، وثانيهما الموضوعى الذى خرج إلى المجتمع وتجلى فى القانون والأخلاق والتقاليد والدولة والتأريخ. وهاهو ذا الفكر المطلق يضمّ الوجهين السابقين تحت جناحيه لتحقيق الوحدة الكاملة ، ويتعرّف نفسه تماماً ، بعد هذا الطواف والسياحة البعيدة وبه تكتمل الديالكتيكية الفكرية وتتخذ مظهراً جديداً ، أو مثلّثاً مؤلفاً من ثلاث لآلىء تتوّج به هامتّها ، وهذه اللآلىء الثلاث هى الفنّ والدين والفلسفة .

يتجلى الفكر فى الصورة الفنّية ، فيغدو محسوساً تتمتّع به العين ويخفق له القلب ، ويتّخذ فى هذه الحالة ثلاثة أشكال : أولها الرمزية حيث يظلّ التعبير ملتبساً ، مثال ذلك الفن المعمارى حيث ترمز العُمُد إلى القوة ، والقبة إلى السماء ، وما شاكل ذلك . وثانيها الكلاسيكية وليس أدلّ عليها من النحت اليونانى حيث تلتقى الروحانيّة والمادية فى تمثال ، ولكن تظلّ الأولية للمادة وتبقى طاغية على الروح . وثالثها الرومانطيقية ، وهنا فقط تغدو الروحانية موضوع الفن . وقد تبسّط هجل فى بحث الفنّ ، من حيث أنه مظهر الفكر تبسّطاً واسعاً ، أصبح منهلاً غزيراً لكل من جاء بعده ، وحرّك قلماً فى هذا الصدد ، ونخصّ بالذكر پول ڤاليرى .

ولنضرب لك مثالاً على الرمز قصةَ خلق آدم فى سفر التكوين . فقد ورد فيها أن الله أخذ تراباً وجبله ثمّ نفخ فيه من روحه فكان آدم. فلو أخذت هذا الكلام على ظاهره لسوّيت الله ، سبحانه ، بالإنسان العادىّ وجعلت له يدين ماهرتين

فى صناعة الفخّار ، ثم رفعتَه عن الإنسان العادىّ بأن تتصوّره ساحراً ينفخ الروح فى الجماد فيتحرّك ، على حين أن المقصود بالقصة هو إثبات قضية الخلق ، أى أن الله خلق الكون والإنسان أيضاً ، لا أن العالَمَ وُجد من تلقاء ذاته كما يزعم الدهريون الملحدون .

أما الفلسفة فهى المسرحُ الواسع الذى يظهر عليه الفكر المطلق مرتدياً رداء المفاهيم ، لأن المفهوم هو أكمل صيغ الفكر المطلق . وقد بيّن هجل فى تأريخ الفلسفة كيف أن المذاهب الفلسفية كلها منذ مولدها حتّى عهده كانت مظاهر الفكر المطلق ، حلقات متلاحقة فى سلسلة واحدة . رأى أفلاطون الفكرة العامة الشاملة ، وجاء الشّكاك وكنط يبذرون الشقاق فى الفكر بحيث لم يعد الفكر يعرف ذاته ، إذ أضحى غريباً فى داره . وجاء الماديّون ينكرون الفكر ، إلا فى ما ظهر منه ، أى أنهم اعترفوا بوزارته الخارجية وأنكروا عليه داخليته ... !

تصوّر بضعة أشخاص جمعهم قصر واحد فى ليلة واحدة ، وكان كل منهم غريباً عن الآخر . فلمّا أصبحوا خرج أحدهم إلى الشرفة القبلية فشاهد بحراً مضطرب الأمواج . وخرج الثانى إلى الشرفة الشرقية فشاهد جبلا تغطّيه الغابات ، وأطلّ الثالث من النافذة الشمالية فرأى برجاً حصيناً مترامى الأطراف . ثم اجتمعوا فادّعى كل منهم أنه ذو البصر الحديد الذى لا يخطئ فتناقضوا واختلفوا ، وكان كل واحد منهم مخطئاً مصيباً فى آن واحد .

يزعم هجل أن ليس هناك صواب قائم بذاته ، ولا خطأ قائم بذاته ، فالاثنان يلتقيان فى الكل الصحيح . قد رأى الفكر فى الفينومونولوجيا ، أى داخل الغرفة ، ثم أطلقه من عقاله فى (فلسفة التأريخ) فجاب العصور وطوى القرون ، ثم ردّه إلى المطلق. هذا الفكر نفسه الذى يطوف فى المجتمع ليصير دولة يبلغ القمّة عند ما يعود مطلقاً ، فيغدو روحاً أو فكرة أو مثالا ، لا مثالا أفلاطونياً جامداً مجوّفاً ، بل يصبح حركة وحياة وغنى . أفتريد أن يعود صفر اليدين بعد هذه الغربة الطويلة؟ ويل له من التجّار والمحتكرين والمرابين يتلوّنه من الجبين ، ويأخذون منه بالوتين .

يحق لك أن تسألنا عن الطبيعة فى الصرح الهجلى ، وأن تفتقد هذا الغائب مع أنه ركن مكين فى الرومانطيقية الألمانية ، أنسيت أنها الشرفة التى أطل منها « غوته » ؟ فإذا جار عليها «فخته » وجعلها اللاأنا فقد جلاها «شلنغ » عروساً رافلة بالحلى عابقة بالطيب .

إن هجل لم يهمل الطبيعة ، فقد ألّف فيها كتاباً خاصًّا ، ولكنه لم يضعها فى مقابل الفكر ، فى الكفة الموازية ، بل جعلها فترة فى تأريخ الفكر ، أو درجة فى معراجه .

الطبيعة فى رأيه أدنى من الفكرة ، أو هى الفكرة فى غربتها. الجوهر العقلى هو السائد فى الفكرة ، ولفظة الفكرة هنا تعنى القمّة الروحانيّة كما تعنى الدولة القمّة السياسية. أما الطبيعة فيسودها العرض ، وتكون الأشياء فيها متخارجة مرصوفة بإزاء بعضها غير متداخلة ، فلا يكون فيها العام فى الفرد ، ولا الفرد فى العام . الطبيعة فى نظره تؤلف وحدة شكلية لا جوهرية ، وهى ذات ثلاث مراحل ، الأولى ميكانيكية ، والثانية فيزيقية ، أما الثالثة فعضوية ، وهى أعلى الدرجات . فيها تبدأ الحياة وتقترب الطبيعة من الفكر ، وتلتقى المتناقضات فتتداخل وتتّحد جوهريًّا لا صوريًّا لأن الهيكل العضوى ينطوى على داخل وخارج ، وعلة ومعلول ، وذاتية وموضوعية ، وبرغم ذلك كله تبقى الطبيعة مقصّرة جدًّا عن الفكر ، وهى أدنى درجاته ، فلا غاية لها فى ذاتها ، ولكنها بمثابة الخادم فى ركاب سيدها الفكر لأنها مادة ، فما عسى أن يكون مقامها بجانب المثالية التى انتظمت الرومانطيقية الألمانية وخاصّة عند هجل .

ولا عجب أن يتبادر إلى ذهنك بعد هذه المرتبة الدنيا التى أنزل إليها الطبيعة أنه أميل إلى فخته منه إلى شلنغ ، بل لعلّه حقّرها نكاية بشلنغ . فيا لذل الطبيعة! ويا لعظمة الفكرة التى بها يكون كل شىء وبدونها لا يكون شىء ؛ ولكن هجل عطف على الطبيعة باعتبارها مسرح العقل والصيرورة . ولا تنس أن الصيرورة ركن عظيم فى فلسفته ، فقد بيّن فى كتابه (المنطق) أن الكائن المحض والعدم المحض يتساويان ، وأن الحقيقة هى الوسيط بينهما ، أى الصيرورة (**Le devenir**)

فلابزرة المشمش هى الحقيقة الراهنة، ولا موتها فى الأرض بل صيرورتها شجرة ثم ثمرة . الصيرورة انتقال من الموت إلى الحياة ومن الحياة إلى الموت ، كما ينتقل رقّاص الساعة من اليمين إلى اليسار .

وكتاب « المنطق » المذكور من أعظم ما كتب هجل سوى الفينومونولوجيا ، وهو لطمة قوية وجّهت إلى منطق أرسطو ، لأن أرسطو يتكلّم عن قوانين الفكر ، عن المنطق الذاتى المجرّد ، كما لو كان العالم الخارجى غير موجود .

أما هجل فيتحدّث عن الذاتية والموضوعية ، فالمفهوم (Le concept) والكائن عنده لا يفترقان ، ويضع الجوهر وسيطاً بينهما جرياً على عادته فى المثلّث ، وإنما الوسيط عنده صورة لما فى ذهنه عن توسّط السيد المسيح بين الله والناس .

وقد اختصر فى كتابه هذا كل نظريّاته فى الصيرورة والتضادّ والكلية العضوية والتحوّل الكيفيّ . لقد أدخل فى المنطق الحياة ، وجمع فيه المتضادّات وأخذ نقائض المنطق فجعل منها منطقاً . ولا يسعنا قبل توديع هجل فى منطقه إلا أن نقف وقفة خاطفة على منطق أرسطو .

لقد ورد فى تحديده أنه صناعة وعلم يرشدان العقل إلى إدراك الحق وإثباته ، أى أن هذا العلم يعصم أفعال العقل من الضلال ، ومن ذلك تظهر غاية المنطق ، أى مساعدة العقل على أن يفكر تفكيراً مستقيما فيدرك الحق إدراكاً أكيداً .

وفى هذا التحديد كثير من الاعتداد والاعتماد على المنطق باعتباره عاصما للعقل من الضلالة . إن الله تعالى خلق الإنسان حرًّا ، وكانت الخطيئة نتيجة للحرية ، إذ لو أراد سبحانه عصمة العقل البشريّ من الضلالة لوجب القسر ، وكان فى ذلك تلاشى الحرية ، فمن هو المنطقى الذى يستطيع عصمة العقل ؟

ولو صحّ ذلك لوجب على الناس تعلّم المنطق قبل البحث عن الرغيف ، إذن لأصبحوا كلهم على صواب ، وبلغوا اليقين وعاش الذئب والغنم فى مرعى واحد .

إن هذه القوة التى تنسب إلى منطق أرسطو تفوق سحرية حجر الفلاسفة بما

لا يقدّر. فأقلّ ما يقال فيه إنه الوحي بالذات. إن المفكّرين أنكروا العصمة على الأنبياء، فهل يكون أرفع شأناً من الرسل ؟

وأحسب أن أسخف ما فى المنطق القياس .

وهو ضرب من البهلوانية الرياضية العقلية . فقولك كل إنسان مائت ، وبولس إنسان ، إذن فبولس مائت ، ليس فيه شىء من الإبداع ، لأنك قبل أن تفكّر بالمقدمة الكبرى (كل إنسان مائت) والصغرى (وبولس مائت) ، فكرت بالنتيجة ، أى عرفت أن بولس مائت . فوضعت المقدمتين بعد علمك بالنتيجة .

فلو أنك مررت بجانب النار واحترق ثوبك لأنه من قماش لا من نحاس ، لاستطعت أن تؤلّف القياس الآتى : كل قماش يحترق بالنار، وثوبى من قماش، إذن فثوبى احترق. عوّض الله عليك أيها المنطيقّ المحترم ؟ فلقد أضحى ثوبك رماداً بدون حاجة إلى قياس . إن القياس مصادرة على المطلوب لا غير .

ولقد ورد فى قواعده المضحكة « أنه يقتضى ثلاثة حدود لفظاً ومعنى ، لأنه مقابلة حدّى القضية المجهولة بحدٍّ واحد، يعرفه العقل (وقد بيّنا لك أن العقل يعرف الحدود الثلاثة سلفاً)، وله علاقة بهما. وبهذه المقابلة ندرك اتّفاق حدّى القضية أو اختلافهما . والحال لو كانت الحدود أقل من ثلاثة لما كان حد أوسط فامتنعت المقابلة . وإن كانت الحدود أكثر من ثلاثة كان الحد الأوسط أكثر من واحد ولم تفد المقابلة شيئاً، مثلا : البحر مجاور لبنان ولبنان مجاور دمشق إذن فالبحر مجاور دمشق . فهذا قياس فاسد » .

وخوفاً عليك من القياس الفاسد لا يسوغ لك استعمال الحد الواحد مرتين لئلاّ تقع فى الضلال ، مثلا : الذئب حيوان، والخروف حيوان، إذن الخروف ذئب .

أجل إنك على شفير الهلكة، فالذئب من الضوارى المفترسة، فإيّاك أن تستعمل الحد الواحد مرتين لئلاّ يفوتك التّمييز بين الذئب والخروف. ولا بدّ أن

يكون لافونتين (La Fontaine) قد درس القياس قبل وضع حكايته الذئب والحمل. الويل لرعيان الغنم فإنهم يجهلون قواعد القياس ، وهم أكثر الناس تعرّضاً للخطر ! .

ومن جملة طرق الوقاية من الضلال ، عند المناطقة ، وجوب معرفة القياس الشرطى . أى أنه لا يلزم من إيجاب وصدق المشروط إيجاب وصدق الشرط ، ولا من رفع الشرط أو كذبه رفع المشروط وكذبه . فلا يصحّ قولك مثلا : إذا كان يوسف قتل يوحنا فيوحنا مات ، والحال يوحنا مات ، إذن فيوسف قتله .

الويل لقاضى التحقيق الذى يجهل القياس الشرطىّ ، فلا ريب أنه سيسجن يوسف ولو كان يوحنا مات غرقاً فى النهر أو بسبب سرطان فى الكبد ! .

إن القياس مصادرة، ومعنى ذلك أن تقرّر ثابتاً ما يجب إثباته ، وذلك إمّا بإثبات الشىء بالشىء نفسه ، وإمّا بجعل النتيجة مقدمة من مقدمات القياس مع إبدال الألفاظ .

إن الضمير يغنى الناس عن بهلوانية القياس ، ذلك أن الضمير مصدر المعرفة ، وهو لا يخلط بين الحروف والذئب نظراً للوضوح ، ونظراً لأن الوضوح هو ضابط الحق الأخير ، لأنه يتعذر إقامة البرهان على كل شىء ، ولأنه فى كل إثبات يستند الإنسان إلى صدق ضميره .

ورب معترض يطالبنا بإثبات صدق الضمير . والجواب أنه سابق لكل إثبات ، إننا نقيس الطول بالمتر المقرّر رسميًّا ، ولكن بأى شىء نقيس المتر نفسه ؟ فلنعد إلى هجل ! .

أركان المثالية الديالكتيكية

بعد أن أسهبنا الكلام فى الصراع المثالىّ وأطلنا الوقوف على هجل يجدر بنا أن نلقّى بنظرة إلى الوراء لنفتقد رفاقنا فى الطريق ، فنجمع ما تبعثر من شملهم . ولننظر الآن هل الديالكتيك طريقة أم أنه أكثر من ذلك ؟ أهو نهج يلتزمه الفكر للوصول للحقيقة كما فعل ديكارت أم هو الفكر نفسه ، حاوٍ ومحتوى؟ جسم وروح معاً ؟ لا ريب أن الديالكتيك هو الفكر نفسه ، بل حياة الفكر والطبيعة والمادة. ومعنى ذلك أننا إذا عرفنا الشىء لانعرف فكرتنا عن ذلك الشىء فقط. فإذا شاهدنا الحصان علمنا منه أنه يجرى على أربع وأنه مستطيل العنق والذيل ، وما يتصل بذلك ، بل أدركنا أبعد من الفكر ، أدركنا الجواد ذاته بحيث لا ينفصل الفكر عن الحصان نفسه .

لقد تجاوزنا الصورة إلى موضوعها ، النسخة والأصل هما واحد ، فالديالكتيك إذن ليس طريقة درس الكون بل جوهره ، وليس المنطق الهجلى صورياً بل ميتافيزيقياً ، يستبطن دخائل الكائن وينفذ إلى صميمه . وينتج عن هذا كله أن الديالكتيك لا يقف من الكون موقف المتفرج ، ولا يقتصر على الذهن فقط ، بل ينفذ إلى الوجود كله ابتداء من حبة الرمل حتّى السماوات العلى .

ألمعنا فى أبحاثنا السابقة إلى عناصر الديالكتيك فهل اجتمعت كلها لدى هجل ؟ أجل ! وأولها وأوسعها مدى هو عنصر الكلية الذى منه تدرك معنى الأجزاء ، وكلما استيقظ العقل وضح له ذلك النظام البديع . ويشبّه فيلسوفنا الوعى بطفل صغير فتح عينيه على أثاث غرفته فرأى خليطاً ، هنا خزانة ، وهناك كرسى ومنضدة ، ثم نما عقله فعلم أن هذا الكرسى إنما وضع بجانب المنضدة ، لأن والدته تجلس عليه لتناول طعامها ، ولا بدّ من طاولة تضع عليها الصحاف ،

إذ لا غنى عن الصحاف والآنية لاحتواء الطعام . وهكذا أدرك ذلك الطفل الأسباب والمسبّبات .

مبدأ الكلية يوضح لك معنى العقل فى الوجود ، لذلك قال هجل (كل معقول حقيقى ، وكل حقيقى معقول) . ومبدأ الكلية هو مبدأ العضوية نفسه ، ومبدأ التركيب ضد مبدأ التحليل الكنطىّ . والكلية فى نظر هجل تحلّق فوق الزمن لأنها تلف هنيهات الوجود كلها بنظرة واحدة. الماضى والحاضر والمستقبل كلها متصلة ، وهى واحد . فالماضى ، ولك أن تتصوره هنا بزرة الشجرة متصل بالحاضر وهو الزهرة ، وبالمستقبل وهو الثمرة .

أما العنصر الثانى وهو عنصر الصيرورة والتطوّر فتصل بالكلية والعضوية أيضاً . كل شىء يتحوّل ويصير . ويتناول هذا المبدأ كل معالم الكون من الجمادات ، إلى الشعوب التى تبدأ وحشية ثم ترقى بمرور الزمن . غير أن التطوّر لا يجرى اتّفاقاً ، وليس هو بالقدر الأعمى ، ولكنه مبصر يجرى ضمن حدود العقل. ومن هنا اختلف المفهوم (Concept) فى منطق هجل عنه فى المنطق الكلاسيكى ، فالتطوّر فى صلب الديالكتيك ، أما عند أرسطو فهو شذوذ ، والقاعدة هى الثابت الأبدىّ . المفهوم عند هجل تطوّر يرتكز على التناقض والتحوّل الكيفىّ .

أما العنصر الثالث ، التضادّ ، فهو الطعنة الصميمة التى وجّهت إلى مبدأ عدم التناقض الأرسطى ، فبحسب رأى هجل لا يعرف الشىء إلا بضده .

قال الشاعر صاحب اليتيمة :

ضدّان لما استجمعا حسنـــا والضدّ يظهر حسنه الضدّ

ولو قال يظهر كنهه الضد لقلنا إن هجل سرق المعنى عن سارق القصيدة ، رحم الله القتيلين شهيدى الغرام والفيلسوف الذى لم يسرق أحداً بل جمع ثروة غدت مشاعاً بعده للأصحاب والخصوم سواء بسواء . أنسيت كيف وفّق بين الكون والعدم بالصيرورة ، وبين الفكر الموضوعى والذاتى بالمطلق؟ ذلك أنه كان يعتبر النقيضين

لازمين فى البناء . ويسهل عليك إدراك هذا متى علمت أن الشىء ينطوى على ضده ، فخلايا الجسم تنطوى على الحياة والموت معاً ، وحبة الحنطة لا تعيش إن لم تمت ، وإذا أنت لم تحسّ بالجوع فلن تعمل لتأكل ، وإذا لم يلسعك البرد فلن تنسج لتلبس . يجب أن يحدث الفراغ ليكون الامتلاء ، فمن أين يدخل الهواء إلى الإناء الملآن ؟ فالموجود موجود وإذا لم يكن عدم ، والعدم هو مجال العمل ، فماذا تفعل ؟

لو ترك هجل الأضداد تتقاتل لتلاشت وماتت ، ولكنه أراد بها خيراً بهذه المصالحة ، أو المركّب الذى عرفت ، فجاءت الثمرة أفضل من البزرة والجذع ، وفضلا عن طعمها وشميمها فقد انطوت على البزرة أيضاً ، وما عقّت أمها بل حملتها فى أحشائها .

أمّا العنصر الرابع وهو التحوّل الكيفى فقد ألمعنا إليه فى مستهلّ تحديد الديالكتيك ، وقد عرض له هجل كما عرض للعناصر الثلاثة فى مؤلفاته جميعاً ، معتبراً أن الصيرورة ليست تحوّلا كميا بل كيفيًّا . مثال ذلك الكيمياء ، فهى أعظم مظاهر التحوّل الكيفى ، ألا ترى أن الماء الذى تشربه كل يوم مركّب من الأوكسيجين والهيدروجين ، ولكنه مختلف عن كليهما طعماً ومظهراً وكمية ؟ وكذلك الفكر المطلق يختلف عن الذاتىّ والموضوعىّ إذ يربى عليهما معاً . فالتطور عند هجل لا يجرى على وتيرة واحدة بل يشب وثبات جريئة ، وكلُّ فترة فى نظره تحمل ما قبلها وتهيئ لما بعدها ، ولهذه الوثبات أهميّة عظمى فى التطوّر الهجلى ، إذ يجب النظر إلى كل مرحلة منه بالنسبة إلى مجموعة المراحل الأخرى . فمن نظر إلى الرومنطيقية التى تلت الكلاسيكية تبيّن الوثبة ، ولولا الوثبة لظل التطور فى نموّ كمّىّ ، كما ينمو العدد مثلا ، فتقول خمسة ، ستة ، سبعة ، وكلها أرقام لا خلق فيها ولا جدّة بل تكرير مستمرّ . وهذه الوثبات غيّرت وجه التأريخ والأدب والفلسفة .

من كلّ ما تقدم يظهر أن هجل جمع مجد الديالكتيك من أطرافه ، فأتمّ فى

القرن التاسع عشر البناء الذى وضع أسسه هرقليط فى القرن الخامس قبل المسيح . ولكن التاج الذى وضعه للصراع مثالىّ ، فإنه وإن خرج على الكلاسيكية ووضع الحياة داخل الفكر فقد جعل الفكر قمّة الكون ، وجعل العالم الخارجى ثانويًّا . الطبيعة خادمة تتوق إلى الفكر وهى داخلة فى قصره ، ولكن بوصفها أجيرة . وقد تفرّع على هذا التحقير نتائج خطيرة أعطت الأولية للمجرد على الواقع ، وللعام على الخاصّ . فتراه فى السياسة مثلا يؤلّه الدولة على حساب الأسرة والأفراد ، ويجعل الأشخاص فى التأريخ خدماً للفكر وعبيداً مسيّرين فى ركابه . فالعقل يسيطر على الحوادث ويسخّر الجيوش وكأنه الملقّن المختبئ فى المسرح ، يملى من وراء الستار على كل واحد من الممثّلين الدور الذى يقوم به . وقد بدّلت هذه النظرة مهمة الإنسان . الإنسان المركب من نفس وجسد أصبح خادماً للنفس وضاع حق الجسد ، بل أصبح الإنسان ورقة فى شجرة العقل .

ولا تناقض بين ما نقوله الآن وبين ما ذكرناه آنفاً من أن هجل أخذ الفرد بعين الاعتبار ، وكذلك الشعب والكل العضوى والطبيعة ، ولكنه كان يقول : « فكرة الطبيعة » ، وفكرة الكلّ العضوى ، وفكرة التأريخ . فجعل الفكر المقدمة كما تقول تاج الملك ، وعقد الحسناء ، وحمرة الشفق . فقدّم التاج والعقد واللّون على حاملها ، وأصبح المبتدأ خبراً والخبر مبتدأ . لذلك قال الخصوم إن الصراع الهجلى هو بين الأفكار التى تنطوى على الوقائع لا بين الواقعات نفسها . تصور أحد الملاكمين يضع القفافيز المحشوّة بالصوف والمطّاط ، ويعلق كرة من المطّاط بحبل يتدلّى من سقف الغرفة ثم يأخذ بضرب هذه الكرة فترتطم بالجدار ثم ترتدّ على وجهه فيدفعها بيده اليسرى ، ثم يقذفها باليد اليمنى ويسيّرها كيف شاء ، وهكذا كان الصراع الهجلى : الفكر يلاكم الفكر .

الفكر فى نظر هجل يستوعب كل شىء ، وكل مرحلة هى من ضمنه . وبذلك يقترب صاحبنا من الحلوليين الذين يجعلون الكون مظاهر الألوهيه كما يجعله هجل مظهر الفكرة . وبدلا من أن يفسرّه على أساس الآلية فسرّه على

أساس الديناميكية ، وخلع على هذه المثلثات قوة سحرية هى قوة العقل الكلىّ . وكل ذلك صدى لما فى نفسه من تأثير البورجوازية الألمانية ، وتعلّقه بفكرة وجوب سيادة ألمانيا المطلقة ، وصدى لكبريائه هو ، إذ اعتبر الفكرة المطلقة ومذهبه الفلسفى توأمين ، فكلاهما القمة التى لا قمّة فوقها ، مع أنه اعتبر سائر المذاهب التى تقدمته مراحل ضرورية فى تأريخ الفكر ، فكأنّه ضم من قبله وسيّج على الذين بعده . من أجل ذلك قضى على الديالكتيكية الهجلية المثالية بالعقم ، وبدلا من أن تلد وتخصب حملت فى أحشائها عناصر موتها . الضغط يولّد الانفجار ، ومتى تجاوز الشىء حدّه انقلب إلى ضده ، لذلك كان إغراق هجل فى العقلنة والمثالية والأرستقراطية سبباً لثورتين بدلتا وجه التاريخ : الماركسيّة ، والوجودية .

كارل ماركس

KARL MARX

١٨٨٣ – ١٨١٧

استيقظت المادة فى فرنسا وإنكلترة مع موجة الإلحاد التى طغت عليهما ، غير أنها ظلّت مفتقرة إلى من يضع لها قوانينها . لذلك لم يتجاوز الصراع إذ ذاك ما بلغه هرقليط فى نفسه ، وبقيت تلك المستيقظة فى سريرها مفتوحة العينين ، ولكنها لا تدرى أين تضع قدمها فى أرض الغرفة . أرض الغرفة لم تزل ملك أرسطو عدوها . التفكير مادى والمنطق كلاسيكى . اللمس لمس عيسو والصوت صوت يعقوب ! .

جاءت الرومانطيقية الألمانية فتفاءلت المادة خيراً ، ولكن الرومانطيقية بعد أن نظرت إليها نظرة تأييد وأنهضتّها قليلا من سريرها عادت فأولتّها ظهرها فنفتّها . غير أن العروس المستيقظة أخذت سلاح المثالية وطعنتّها به فنفتّها بدورها ، ومعلوم أن نفى النفى إثبات .

المادة كان ينقصها الحياة والحركة فأخذتّها . كانت القوالب تعوزها فها هى ذى القوالب الديالكتيكية الألمانية جاهزة . المادة بدون صراع جثّة باردة ، والصراع بدون مادة يعوزه الأساس ، وها هما سيلتقيان .

لقد غادرت النائمة سريرها ومشت إلى الصراع ، وأخذت تنتقم من المثاليّة وبخاصّة من هجل ، وكأن لسان حالها يقول له : لقد ناقضت نفسك بنفسك ! فأنت القائل بالتطوّر المستمرّ أوقفت التطوّر عند مذهبك لينظر إليك ، وإلى هذه الفكرة التى ألهتّها ، نظرة المعجب المتعهّد .

لقد خنقت التطور بما وضعت فى طريقه من قمم ، فجعلت مذهبك الفلسفى خاتمة المذاهب ، وأمتك الألمانية سيدة الأمم ، وطائفتك الإنجيلية أرفع الطوائف ، وعدت إلى السلاح الذى استعملته الأرستقراطية بالأمس لتركيز البورجوازية اليوم. تلك تدرعت بالدين ، وأنت تتدرع بالمثالية ، وإن هى إلا الدين مرتدياً لباساً آخر .

ولعل السبب الرئيسى فى تصدع الهجلية وتصدع غيرها من المذاهب ، هو أن صاحب المذهب يوجه فلسفته كلها نحو هدف واحد ، بحيث تدور حول هذا المحور كيفما دارت . ولا بد أن يند عن المذهب شىء يبقى خارجه ، فيلتوى قصد صاحبه ، ويضطر لإقحام بعض العناصر الغريبة . تصور رجلا أعد درجاً مستطيلا ليضع فيه محتويات بيته ، فيمكنه أن يضع فيه كتبه ودفاتره ، وأن يطوى ثيابه أيضاً فوقها ويضع الأقلام والمحابر الصغيرة . ولكن كيف تكون الحال إذا حاول إقحام آنية المطبخ كالقدر والبرميل ، أو بعض بطيخات كروية الشكل فى الدرج المستطيل ؟ لا بد إذ ذاك من أحد أمرين : فإما أن ينشق الدرج وإما أن تتعطل الآنية وينفذ عصير البطيخ من خلال الشقوق .

وجاءت الأحداث التأريخية مساعدة على تصدع الهجلية ، فقد قامت الثورات فى أوروبا ، وبخاصة فى فرنسا ، فى أواسط القرن التاسع عشر ، على بقايا الأرستقراطية ، فتجاوب صداها فى ألمانيا وأصبحت الأفكار فى غليان ، وانقسم الناس إلى معسكرين ، الأول يضم المحافظين على الهجلية والإنجيلية والبورجوازية ، ويسمى حزب اليمين ، والثانى يؤلف جبهة المعارضة وهو حزب اليسار الذى صرف جهده إلى الاحتفاظ بما فى المذهب الهجلى من الأسلحة الديالكتيكية ، بعد نبذ كل ميتافيزيقية منه ، ومقاومة كل ميتافيزيقية جديدة . وسنرى أن هذه الحرب لن تنحصر على صعيد الفكر بل تتجاوزه إلى السياسة . وإن الحرب أولها كلام . ولا غرابة فى ذلك فهذا نصيب كل مذهب فلسفى واسع النطاق ، إذ يكون مفترق الطرق ، وهو شبيه بتركة الرجل الغنى ، فيها الأسلحة كالسيوف والبنادق ، وآلات اللهو كالنرد والشطرنج والعود والكمان ، وفيها مكتبة دينية تنطوى

على الكتب المقدسة . ويأتى الورثة والمنتهبون فيختار كل منهم ما يوافق هواه . أنسيت أن ديكارت كان مفترق طرق، وما سبينوزا ومالبرانش وليبنتز إلا ورثته، ذهب كل منهم فى طريق : واحد فى طريق الإلحاد ، وواحد فى سبيل العبادة . ولما كانت المثالية الألمانية متحصنة وراء الدين — وقد تعود الناس أن يتخذوا الدين مجناً سواء أكانوا من المؤمنين العقائديين أم من المرائين المستغلين — فقد اتجهت الثورة إلى الدين بغية تهديم هذا المعقل ومن ورائه حزب اليمين .

وقامت المشاحنات على أشدها فى أواسط القرن التاسع عشر ، مما يذكرك بالموجة التى غمرت فرنسا قبل مائة عام . فى الأولى كان ڤولتير وديدرو ودالامبير وشركاؤهم ، وفى هذه ستروس وبوير وفرباخ وشركاؤهم ، الشتاء يعقبه الصيف ، والليل يعقبه النهار ، والمثالية يعقبها الإلحاد ، والإلحاد تعقبه الروحانية ، ولن تجد لسنة الله تبديلا .

لقد تبدل الزمن فليست الطبيعة وليدة الفكر ، بل الفكر وليد الطبيعة. الدين فى نظر هؤلاء خرافة ، وليس الله بخالق الإنسان بل الإنسان خلق الله . كانت الفكرة بالأمس كل شىء وها هى ذى المادة تصبح اليوم كل شىء . الإنسان هو ابن الطبيعة فى نظر فرباخ ، بطل المادية ، إذ مهد طريقها ووجه إلى الإيمان طعنات متلاحقة ، ولكنه لم يستطع إقامة الديالكتيكية المادية . لقد أعطى الأولية للمادة ، ولكن الفكر موجود ، وإنكاره إنكار الشمس رأد الضحى . فبقى عليه أن يضع الجسر بين المادة والفكر ، ولكنه عجز عن وضع الجسر ، أو عن عملية التوليد ، فوقف مكتوف اليدين ولم يستطع القول بأن الدماغ ، هذه الكتلة الرمادية التى تزن كذا جراماً ، هى منبت العقل .

زعموا أن ملحداً نابهاً قال لولد مؤمن : إذا استطعت إقناعى بوجود الله فإنى أعطيك ساعة ذهبية ، فأجابه الولد : أما إذا أقنعتنى أنت بعدم وجوده أعطيتك ساعتين ، فوجم الملحد ومضى لسبيله .

ويشابه هذا الجواب ما قاله العلامة النفسانى يونغ الأستاذ فى كلية زوريخ :

إذا كان تفسير الكون على أساس الروح صعباً فأصعب منه تفسيره على أساس المادة . أويكون الدماغ وهو هذه الكتلة المادية الرمادية خالق الروائع أمثال « فوست » لغوته ،و « نقد العقل المحض » لكنط وهلم جرا ؟ .

لعل مثل هذه الأفكار ساورت فرباخ فاكتفى بالاتّهام ولم يحكم بالإعدام . ولكن هذه الخطوة الجريئة إلى الديالكتيكية الماديّة الكاملة لم يطل انتظارها (Et Enfin Malherbe vint) ، عفواً لقد جاء كارل ماركس . ونحن إذ نتكلّم عنه فكأننا نتكلم عن الصراع المادى نفسه، لأن ماركس حامل لوائه .

انعكف ماركس فى مطلع شبابه على مؤلفات هجل، وتعمّق فيها أبعد ما يكون التعمّق ، فكان عقله فيها، أما قلبه ففى مكان آخر . كان قلبه مع الاشتراكية المادية الفرنسية ومع الاقتصاد السياسى الإنكليزى . مشكلات المجتمع وحلها ، قضية الرغيف وشؤون العيش شغلت ماركس . لقد أعجب بهجل ولكنه أسف أن يكون هذا الجبّار معلّقاً فى عالم المثالية ،بعيداً عن حدود الواقع . القوالب الرومانطيقية جميلة ولكنهافارغة . إنها لأشبه شيء بالدنان الضخمة المقلوبة الوضع ، فلماذا لا نجعل عاليها سافلها وسافلها عاليها ونملؤها خمراً . قليل من الخمر يفرّح قلب الإنسان ، يقول الحكيم، وهذا فرباخ قد مهّد الطريق فلِمَ الحيرة ؟ دفعة واحدة وينفتح الباب على مصراعيه للداخلين . وبعد فليس فى هذا خيانة لهجل ولا عقوق .

إن هجل أفاد من فلسفة كنط وخرج عليه ولم تكتب عليه خطيئة ، كما تعاملون تعاملون ، وبالكيل الذى تكيلون به يكال لكم . وبعد فليس فى القضية إلاّ قلب وإبدال . ثم إن هجل عدو أرسطو يتخذ كثيراً من القوالب الأرسطية لمنطقه . ومن أين جاء الوسيط لولا القياس الأرسطى المثلّث؟، والوسيط هو هذا الخاصّ الذى يقحمه بين الفرد والعام، إذ يجعله همزة الوصل بينهما ، ويملأ المثلّث بالحركة ، وها نحن أولاء نملأ دنانه بالحركة . ولو عرف كارل ماركس العربية وما فيها من إدغام وقلب وإبدال لأدخلهما فى مسوّغات القلب أيضاً .

ولكن لِمَ هذا كله يا « مرتا » ؟ المطلوب واحد وهو أن تعيش الديالكتيكية المادية على يد رجل عبقريّ ، ومن ينكر العبقرية على ماركس ؟.

ولد ماركس فى مقاطعة الرين الألمانية سنة ١٨١٨ من أصل يهودى ، وتنصّر أبوه ونصّر معه ولده البالغ من العمر ست سنوات ، لا عن اعتقاد بصوابية المسيحية ، بل فراراً من التحقير الذى كان يلقاه اليهود فى ذلك الحين وفى يومنا هذا.

وكان كارل ماركس ألمعيًّا نابهاً، عصيّ المزاج لا يثنيه عن رأيه شىء، وقد استهوته نظرة دروين فى التطوّر ، فنبذ كل ميتافيزيقية ، وقرّر أن الدماغ ولد العقل كما ولد الفوسفور اللمعان ، ثم أخذ العقل يخلق العقائد الدينيّة والاجتماعية تبعاً للبيئات والحاجات. ولم يسمح له بالبقاء فى ألمانيا فغادرها إلى إنكلترة وأسّس اللجنة المركزية الأممية ، حيث أصدر نداءه المعروف بالمانيفستو ، وختمه بعبارته التى لم تزل تدوّى منذ سنة ١٨٦٤ ، وهى قوله « يا عمّال العالم اتّحدوا » .

هذه العبارة تحمل فى أثنائها ما شهده ماركس من الأذى النازل بالطبقة الفقيرة ، وما لمسه من طغيان الأقوياء . ولقد عاش مأساة الفقر وعاناها مضافة إلى المرض . ولكانت المصيبة أخفّ لو كان عزبـًا ، ولكنه ربّ أسرة منيت بالحرمان ولقيت من البؤس شيئاً كثيراً .

وربما كانت هذه المرارة الأسرية فى الأسباب الرئيسة التى صرفت الرجل عن التفكير فى عناية إلهية ، فخلقت منه مصارعاً على صعيد المادّة نذر نفسه لتحطيم الاستبداد وتأمين الرغيف للمعوزين .

ولا بدّ من الإشارة إلى أن الثورة على الله عند وقوع النكبات لا تقتصر على كارل وحده ، بل تشمل اليهود حتى أبرارهم ، (وهذه الظاهرة النفسية هى من الفوارق العظيمة بين النصرانية واليهودية) ومنهم أيوب الصدّيق نفسه الموصوف بالصبر ، فقد عاتب الله الذى ابتلاه بالمرض معتبراً أن المرض عقوبة ، وأنه بالنظر لفضيلته يستحقّ الثواب .

ولا غرابة فاليهودىّ يولد تاجراً ، وأول ما يتفتّح وعيه يتفتّح على الداخل

والخارج ، باب الربح وباب الخسارة . واليهود إذ كانوا ينتظرون المسيح كانوا ينتظرون بمملكة أرضية فخاب ظنهم فصلبوه . وأظن أنهم لم يذكروه بالخير إلا يوم أشبعهم من الخبز والسمك .

ولكن كارل ماركس المفكر الجليل أكبر من أن يظل في دائرة شعبه الضيقة ، فيعتبره الشعب المختار الذى له وحده الحق بالحياة ، فيستعبد الشعوب ويساعده إلهه على الفتك بالرجال والنساء والأولاد والمواشى أيضاً . إن كارل ماركس الذى حرم الرغيف حلم بفردوس أرضى يشترك فيه جميع البشر ، وبدلا من أن يتحقق هذا الفردوس — الذى حلم به أجداده فخاب ظنهم — على يد مسيح منتظر يجب أن يتم على يد العمال .

ولا لوم على كارل إذا لم يعتقد بخلود وحياة أبدية ، فإن أجداده أقطاب اليهودية ، حتى الموسومين منهم بأنهم فى الآباء الصالحين ، لم تكن الحياة الأبدية لتهمهم بقليل أو كثير ، فقد سبقهم إليها المصريون ، كما تشهد بذلك الأهرام ، والفرس والوثنيون ، فجاء اليهود فى الرعيل الأخير . ولقد ورث ماركس عنهم تعذر تحمل الألم وتعذر التسليم بمسيح مصلوب ، كما ورث عنهم تقديم الشعب على الفرد . الشعب هو كل شىء والفرد لاشىء سوى أنه جزء فى خدمة الكل . وستبقى هذه العقلية اليهودية ، أى تشييد الفردوس الأرضى نكبة موصولة للعالم بأسره ، فمن كان فى شك من ذلك فلينظر إلى قضية فلسطين .

لقد جعل نيتشه من الإنسان مدرجة لبلوغ السوبرمان ، وجعل منه ماركس وسيلة للإنسانية العليا . نيتشه يؤله السوبرمان بعد أن ينكر الله ، وماركس ينكر الله ليؤله الجماعة . المسيح قال ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان ، فأعطى للخبز أهمية ، ولكنه قال ليس به وحده ، فلفظة وحده هنا تعنى الروح وماركس حذف الروح وأبقى الخبز .

لقد طلق عصر النهضة وكل ما يمت إليه بسبب ، ونظر إلى الآلة التى طلعت شمسها فى عصره ، فرآها فى يد العمال الظافرين سلماً مباشراً إلى الفردوس

الأرضى فى ظلّ الجماعة . وكان هذا الالتجاء إلى الجماعة نتيجة طبيعية لتطليق الميتافيزيقية وللشعور بالعزلة والكآبة والقلق المستمرّ، إذ يرى المرء نفسه مهدّداً بجوع طبيعىّ وروحانىّ ، ويستشعر ذاته جزءاً ضئيلا أو ذرة يجب عليها الانضمام إلى سواها لتستقوى . فكما أن الطيور الضعيفة تتألف أسراباً ليشتدّ حيلها، فكذلك الإنسان يستوحش ويخاف الوحدة فيلجأ إلى الجماعة ، فتكون له بديلا عن فكرة الله .

ومن العجب أن الإنسان يحاول الانفصال عن الله ليثبت عظمته ، ولكن ضعفه يشعره بأنه هازل مع نفسه، فتراه يخلق إلها آخر ، فنيتشه يخلق السوبرمان، وماركس يخلق الجماعة ،وأوغيست كونت يخلق البشرية فيقيم فى غرفته الخاصة مذبحاً رمزيّاً للأنوثة الخالدة (L'éternel féminin) . أمّا الإله الذى اصطنعه ماركس فيفترق عن مصنوعات سواه ، بأنه المحور القسرىّ الذى يجرى إليه كل شىء ، كما تجرى الجداول إلى البحر المحيط .

كانت الضربة الأولى التى وجهها كارل ماركس إلى هجل (نقد فلسفة الحقوق الهجلية) ، وكان يتوقّع عند انعكافه على مطالعة (فلسفة الحقوق) أن يرى فى ذلك الكتاب حقوق الإنسان فى المجتمع ، فوجد حقوقاً ولكنه لم يجد إنساناً . وجد الفكر شائعاً فى كل شىء ، أما الطبيعة والإنسان والمجتمع فظلال للفكر ، مما يذكّر بالأشباح التى وردت لدى أفلاطون فى أسطورة الكهف ، ومؤداها أن المحسوس ظلّ للمعقول . فنقم ماركس نقمته الكبرى، وربما كان يغتفر لأفلاطون هذا الإغراق فى الخيال ، فأفلاطون صار تأريخاً وخمدت ريحه ، أما هذه المثالية الألمانية فكيف يسكت عنها، وهى تدافع عن سيادة السادة وتترك الفقراء يموتون جوعاً ؟ ثم فضلا عن كونها معاصرة ، والهجلية تفعل فعلها إذ ذاك فإنها ألمانية . وفى طبيعة الإنسان أن ينافس معاصره وجاره، بل تبدأ المنافسة أشدّ ما يكون بين الأقرباء، إذ لا يفلّ الحديد إلا الحديد . ماذا أبقى هجل للإنسان بعد أن جعله صفة للفكر؟ من حقّ الإنسان أن يكون مبتدأً فجعله هجل خبراً

متأخراً لفظاً ورتبة . ماذا أبقى للأسرة وللهيئة الاجتماعية بعد أن أغرقهما فى الدولة التى تتقمّص الفكرة المطلقة؟ وماذا يكون حال الشعب إذ تتقمّص هذه المطلقيّة ملكاً أو أمبراطوراً كالأمبراطور فريدريك صاحب السلطان يومئذ ؟ ومن تراه يقف فى وجه الطاغية إذا أراد بالأفراد و بالأسرة شراً، وهو بحكم مولده ظلّ الله على الأرض ؟ فمن يتجرأ على نقده أو على مراقبته ؟ مسكين هذا الشعب الذى أراده هجل هزيلا لا سيادة له ولا كرامة . ألا تراه كيف يدافع عن الأرستوقراطية إذ يدافع عن مجلس اللوردات الإنكليزى . وما هى أفضلية هؤلاء اللوردات على سواهم ؟ أليست ثرواتهم الخاصة هى التى خوّلتهم الجلوس على الأرائك يتحكمون فى الشعب ويسنّون القوانين ،شرعة القوى يمليها على الضعيف . بئست الملكية العقارية وتبًّا للأرض التى يتخذها القانون سبباً للمفاضلة بين أنسان وآخر ، فلا كان هذا التراب ولا هؤلاء الترابيّون .

وما دام الأمر كذلك فيجب توجيه الضربات إلى هذه الثورة ، وإلى المجنّ الدينى الذى يستتر وراءه الفريّسيّون .

كان فى وسع هجل أن يتلافى هذه النتائج لو قدّم الفرد والأسرة و الشعب على الدولة ، وما الدولة إلاّ مظهر لهؤلاء، هم جوهرها وركنها وعلّة وجودها . الموطن هو الركن الحقيقى للوطن ، وما الدولة إلا وليدة علاقته بالمواطنين و بما يعمل هو ، لا وليدة الفكر المجرّد .

الملكية الخاصّة والأسرة والدولة المتألهة جرّدت الإنسان من حريته . الملكية الفردية وليدة العمل المنقسم أصبحت قفصاً ومحبساً للحرية . لذلك نقم ماركس على الدولة الهجلية ، ولم يرض عن الديموقراطية الفرنسية ، حيث كان النزاع يومئذ مستمراً بين حقوق الأفراد وحقوق المجتمع ، وقال : إن الديموقراطية الحقيقية حيث يتمتّع كل موطن بكل حق يتمتّع به الإنسان، فوضعيته السياسية ليست خارجة عنه بل منبثقة منه . إذن فالسياسىّ والإنسان والموطن والحرية كلها واحد . الديموقراطية الحقة فى نظره وحدة تنصهر فيها مصلحة الأفراد والمجتمع . أنكر

هجل الإنسان وها هوذا ماركس يحرّره ويثبته، فينقذه بذلك من الطوفان الفكرى حيث ألقاه هجل . هذه خطوة أولى خطاها ماركس فى صعيد التحرّر من المثالية، ذلك بأنه قدّم وأخّر، فجعل الفرد أولا والدولة آخراً .

أمّا الخطوة الثانية فهى تبنّى الفينومونولوجيا الهجلية، وقد ذكرنا فى أبحاثنا السالفة أن الفكر مرّ فيها بمراحل ثلاث ، فكان وعياً مبهماً ، ثم وعياً عاملا إذ خرج إلى المجتمع ، ثم عقلا مطلقاً . فاستنتج ماركس من هذا أن العقل هو ما صاره العقل بفعل نفسه ، أى أن الإنسان هو ما يعمل . وبدلا من أن تظلّ الفينومونولوجيا قالباً عقلياً صارت فى يد ماركس قالباً واقعياً .

زعم هجل أن الوعى عندما خرج إلى المجتمع صار غريباً عن نفسه ، وعاد وعى الإنسان بؤساً فألقاه فى حضن الشك فكان وبالا عليه . ثم أنقذه من الشك فى المرحلة الثالثة أى عند ما أصبح عقلا مطلقاً . وقال ماركس إن الإنسان عندما خرج إلى المجتمع اشتغل وتملك الملكية الخاصّة فكانت وبالا عليه ، فإذا أنقذه هجل بهذه المطلقيّة فالإنقاذ وهمىّ لم يتجاوز الصورة المنطقية. أمّا تحريره على صعيد الواقع فأصعب مماتصور هجل، إذ يجب أن يكون ديالكتيكياً أى صراعياً، وأن تنطوى أسباب العبودية نفسها على ضدها .

هجل جعل من الفينومونولوجيا (الظاهريات) سفر تكوين العقل، وكان يجب أن ينطوى على سفر تكوين الإنسان العاقل .

الوعى لذاته خبر لا مبتدأ، وهو جزء يسير من طبيعة الإنسان الزاخرة بالغنى ، الحافلة بألوان شتّى ، أمّا هذا المنقذ الوهمىّ فخارج عن التاريخ . وكأنّ كارل ماركس يقول لهجل، أمّا إذا شئت الحرية الصحيحة فاعمد إلى الإنسان الواقعىّ المركّب من لحم ودم، الذى يجوع ويعطش، ويهوى ويتناسل ، ويخترع ويفكّر وافتح له باب الحرية قائلا « تحرّر أيها الإنسان، فليس الدين وحياً إلهيّاً إنما أنت سيّجت به على نفسك . وليست الملكيّة الخاصة هدية منزلة من السماء، بل صنع يديك وسبب بلائك » .

بمثل هذه الضربات قوّض ماركس الديالكتيكية المثالية، التى لم تكن سوى فترة ضرورية فى عمر الديالكتيكية الماديّة ، أى الصراع الصحيح .

لقد كان هجل معجباً بكنط فلم يثنه إعجابه ذاك عن هدم الكنطية وأخذ أنقاضها لتشييد صرح هائل . وها هوذا التأريخ يكاد يعيد نفسه، فإن ماركس كان معجباً بهجل، وعلى أغصانه تعلّم النقلة والتغريد، لكنه يمّم وجهه شطْر المادية فقوّض الصرح الهجلى ،غير أنه لم يبعثر الأنقاض بل نقلها من مكان إلى مكان ، وغدا الحجر الذى رذله أستاذه حجر الزاوية .

لقد أدار ماركس ظهره للصوفية الهجليّة — كما يسميها — وتطلّق من الألغاز والرموز ، وأعرض عن كثير من الأركان ، إذ لم ير لها مكاناً فى بنائه الجديد . فأين يضع الله والمطلق والفكرة المؤلهة ولا مكان لها فى صعيده ؟ .

الدولة الآن للمادة ، وما الفكر إلاّ وليدها ونسخة عنها ، فمعرفتنا للأشياء صحيحة لأنها ظلّ للعالم الخارجى، والصورة مطابقة للأصل ، فأين شوكتك يا بركلى؟ وأين أنت أيتها المثالية معبودة الجماهير بالأمس ؟ .

ولننظر الآن فى مهمة كارل ماركس فهل كانت مواد البناء مجتمعة لديه أم اضطرّ لفتح محجر جديد لسدّ الثغرات ، بسبب ما استغنى عنه من الحجارة الهجلية ؟

معلوم أن الفلسفة بدأت ، أول ما بدأت ، فى اليونان مادية ، منذ طاليس الميلاوى (Thalès de Milet) وانكزيمن (Anaximène) وسواهما . فلم تتجاوز فلسفة ذلك النفر من المفكرين القضايا الطبيعية، فصرفوا معظم جهدهم إلى العناصر التى يتألّف منها الكون، وتناقشوا طويلا فى العناصر الأربعة التى أبى ابن رشد العربى اللسان والمولد، إلاّ أن يسميها الأسطقصّات ، جرياً على الترجمات السريانية وسواها ، أترى استهواه جمال الأسطقصّات أم جرسها الحبيب على المسامع ؟

وظلّت أبحاث هؤلاء الفلاسفة الطبيعيين هزيلة غامضة، اختلطت فيها

الفيزيقيا بالميتافيزيقيا ، وعجز القائمون بها عن إيضاح علاقتها بالإنسان ، ومن ثم علاقتها بالفكر .

ولعلّ هرقليط أضاف إليها كثيراً حين أدخل عليها الصيرورة كما ذكرنا .

لقد بقيت الفلسفة المادية تنتظر بطلها حتى أطلّ ديموقريطس (Démocrite) ، وقال بأن المادة مركبة من أجرام جدّ صغيرة تستعصى على التجزئة ، مختلفة الأشكال ، مستمرّة الحركة ، دائمة الاتحاد والانفصال ، ومن جراء هذا الجذب والدفع يكون التطور وخلق الأشياء الجديدة . وتختلف الأشياء تبعاً لاختلاف أشكال هذه الجُسيْمات ، فإذا كانت مستديرة مثلا كان طعمها فى الفم حلواً ، فإذا استطالت ، عاد الطعم حامضاً ، ذلك هو سبب الإحساسات والمشاعر .

إن ديموقريطس لم يستطع التعمّق فى درس المادة يومذاك ، غير أنه من الحيف إنكار فضله إذ قال ، فى عهد جاهليّة الفكر ، بوجود الذرة من جهة ويكون المادة أساس الروح . وتلك خطوة جريئة كان فيها سبّاقاً . ثم تابعه على رأيه نفر من مفكرى العالم القديم ، منهم أبيقور (Epicure) ومنهم لوكرس (Lucrèce) الشاعر ، وقد خصّ بهذه الأبحاث أجمل مؤلفاته وهو كتابه فى الطبيعة (Natura rerum) فدار حول الذرات دوراناً شعرياً يستهويك ، برغم ما فيه من جهل علمى .

ثم إن هذه الذرة التى لا تتجزأ شغلت كثيرين من المفكرين فى القرون الوسطى ، فاستهوت العرب وتناقش فيها أقطاب المعتزلة ، ولا يخفى أن لبينتز الفيلسوف الألمانى ركز فلسفته على الوحدات (Monades) وجعل من كل منها عالماً مستقلا .

وإنصافاً لديموقريطس نقول ، عظيم هو ذلك الرجل الذى فكّر بالذرة ، فى طفولة الفكر ، الذرة التى تشغل أوربا اليوم ، على حين أن فى لبنان ، مشرق الجزيرة العربية ، من لا يزال يعتقد أن قلعة بعلبك من بناء الجنّ ، عفاريت السيد سليمان .

لقد طال انتظار الفلسفة المادية أجيالا ، ثم ذرّ قرنها فى أوربا خلال القرن الثامن عشر كما ألمعنا إلى ذلك من قبل ، وحمل لواءها عصبة «دائرة المعارف» ، فقرروا أن الفكر وليد الدماغ ، فمهمة المعدة الهضم ، ومهمة الدماغ توليد العقل . كل ذلك فى عرفهم يجرى بحركة (ميكانيكية) آلية . والعمل الآلى ضيّق الأفق ، يظلّ ضمن دائرة محدودة ، ويفضى بالنتيجة إلى تجميد الأشياء واعتبارها أزلية ، أو القول بانقطاعها عن التطوّر وبموتها . إذن فالتعليل الآلىّ لا يغنى ولا يتلاءم مع الروح الثورية الوثّابة . لذلك فقد حقّق الملحدون الفرنسيس على صعيد المجتمع بما مهّدوا من سبل للثورة الحمراء ، وبما وجّهوا من الطعنات إلى النظام السائد وإلى الدين ، أكثر مما حققوا بشرح المادة الآلية .

تلك الثورة وما عقبها من سفك مهج وانقلاب أوضاع جعلت المادة عاملا تاريخيًّا ، أى حركيًّا أو (ديناميكيًّا) .

ومن هذا العامل الديناميكى أفاد كارل ماركس فلم يقف حياله مكتوف اليدين كما وقف فرباخ (Feurbach) .

قال فرباخ أن المادة هى الأصل ، ولكنه هجّن زعم الملاحدة الفرنسيين بكون الروح وليدتها ، إذ رأى بينهما هوّة عميقة ، فهاله أن يضع بينهما جسراً . ويذكرك هذا بحيرة كنط ووقوفه واجماً تجاه الحفر العميقة . جاء هجل بعد كنط وطمرها ، وها هوذا ماركس يطمر الهوى الفرباخيّة .

قال فرباخ إن الإنسان هو الذى ابتدع فكرة الله ، ووقف عند هذا الحدّ ، ورأى ماركس هذه الحفرة فطمّها وقال : ما دام الأمر كذلك فإن الأنظمة الاجتماعية كلها من خلق الإنسان يستطيع تبديلها فينقص منها ويزيد فيها .

فرباخ رشّ البذور ووقف ، وها هوذا ماركس يسقيها ويستغلّها أجدى ما يكون الاستغلال .

ماركس توّج المادية ، كما توّج هجل المثالية فسدّ الثغرة التى تركها أسلافه ، وقال إن الطبيعة تكفى نفسها بنفسها ، وهى موجودة ولو لم يوجد الفكر .

قال المعارفيّون الفرنسيون قبله بمملكة الطبيعة ،ولكنهم حصروها بالآليّة والمكان ، ومن شأن هذا الحصر أن يقضى عليها ، كما يقضى على البغل الذى يدير الناعورة، يكرّر الحركة نفسها ، ويظلّ فى مكانه . وسدّ كارل ماركس الثغرة بأن جعلها فى الزمان ، ففتح فى وجهها آفاقاً لا تنتهى ، ووسّع لها مجال التطوّر ، التطور الخلاّق الذى يأتيك بالجديد والمفاجآت ، تطوّر لم يحلم بمثله لامارك،ودروين، وسبنسر ، لأنه ينطوى على الوثبات وعلى الصراع المستمرّ والتحوّل الكيفىّ ، وهذا هو الديالكتيك المادى بالمعنى الصحيح .

المادية الفرنسية قالت إن الروح وليدة المادة ، وفاتها أن تضع الحركة والصيرورة فى داخل المادة دعماً لزعمها . إنها وضعت العربة الجامدة وجاءت بجواد يجرّها . أما ماركس فأخذ الجواد نفسه— وهو مادة وروح معاً — ومشى . لقد اتّخذ أفضل من الجواد، فاختار لتفسير الطبيعة الإنسان، ولكنّ إنسانه هذا ليس فكراً محضاً كإنسان هجل، ولا مادة صرفاً كإنسان المعارفيين بل الإنسان الذى يتعرّف نفسه من خلال عمله ويدرك طبيعة ذلك فى الصعيد العملىّ، صعيد الواقع .

الإنسان الذى تصوّره أرسطو ، بعد أن جرّد ما جرّد ، أصبح إنساناً فى الذهن كالحصان الذهنىّ الذى أشرنا إليه . وجاء هجل فسما درجة على أرسطو ووضع فكرة الإنسان الصحيح فجعله عقلا أول مثاليًّا صرفا . وجاء كارل ماركس يضعه على صعيد الواقع ويشير إلى الإنسان المعين الذى يمشى على رجلين ويعيش فى المحيط الفلانى ، وهو تبعا لذلك فاعل حىّ حسّاس يتعرفّ ذاته فيعلم أنه ألمانى أو روسىّ أو لبنانى ، ويفكر بما يمليه عليه شعوره ، فإذا جاع عمد إلى الصيد أو إلى زرع الحبوب ، وإذا برد اتّخذ الكساء . وبتعبير آخر إنه يسعى إلى حاجاته ، فلا يستغنى عن الطبيعة ولا تستغنى عنه ، مثله مثل الشجرة لا تستغنى عن المطر ولا يستغنى عنها ، فهى مسرح الإنسان وملتقى جهوده .

قال ماركس إن الكائن الذى لا موضوع له خارج نفسه ليس بكائن حقيق، لأنه لا علاقة له بأحد ولا علاقة لأحد به . وقال بما أنه توجد أشياء خارجة عنى فلست إذن وحدى ، وأنا بالنسبة لهذا الشيء الآخر حقيقة واقعة تختلف عنه ،فكارل ماركس غير أنجلز ، وأنجلز غير كارل ماركس ، وكلّ منهما موضوع بالنسبة إلى الآخر .

وبما أن الإنسان يحتاج إلى العالم الخارجي وينطوى على ميول وغرائز ، فهو بطبعه متألم . ألم الجوع يحمله على الزرع والصيد ، وألم البرد يحمله على تعمير المسكن وإعداد الكساء. وتبعا لذلك فالإنسان عامل بطبعه والعمل نقطة الانطلاق، وحاجيّات الإنسان واقتصادياته ومحيطه وظروفه ،من قحط وخصب ، وفقر ويسار وما يتصل بذلك، هى التى تتحكم فيه وتوجّهه .

لا ريب أن كارل ماركس كان إنسانيًّا إلى حدّ بعيد،تطلّع إلى الكون فرأى البائسين غائصين فى مستنقع الشقاء ، ورأى المال وسيلة كل شيء ، به يصبح الأبكم فصيحاً والدميمة حسناء والمغفل عبقريًّا . بالمال يستطيع الإنسان كل شيء فقد يكون لصًّا منافقاً ،أو وغداً جاهلا ، ثم يستغنى فيقبل عليه الناس خاشعين معجبين .

سمعت فى ما سمعت من النوادر اللبنانية أن خصومة قامت بين شيخ من الخوازنة وأحد الفلاحين العائدين من أميركا ، بسبب عقار ادعاه كل منهما . وكان الفلاّح غنيًّا، والشيخ عاطلا إلاّ من اللقب والعلم . . فجاء أقارب العائد المثرى ينصحونه بالرجوع عن الدعوى ، وذكروا ما للشيخ من نفوذ بعيد ، وجاه عريض، فضلا عن علمه الواسع باللغات ، فهو يتقن التركية والفرنسية والإنكليزية . فدعاهم الغنى إلى غرفة منامه ، وفتح درج خزانته ، وأشار إلى كيس ممتلىء بالليرات الفرنسية وقال :هذا يتكلّم (فرنساوى) ثم إلى كيس آخر طافح بالليرات العثمانية وقال : هذا يتكلم (تركى) ثم إلى ثالث مكتظ بالليرات الإنكليزية وقال: هذا يتكلم إنكليزى وسأكسر رقبة الشيخ . وهكذا كان،فقد

وكّل الغنى ألمع محامى ذلك العهد، ولاحق القضية إلى إسطنبول ، حيث كانت محكمة التمييز العثمانية وربح الدعوى .

ولا ريب أن معظم الأغنياء كانوا فى عهد كارل ماركس وأنجلز وسواهما من أعلام المادية، على ما هم عليه اليوم من تحجّر العاطفة وبلادة العقل ، وسخافة التفكير ، وانحطاط الغريزة ، والغطرسة الفارغة التى لا يدانيها فى الفراغ إلاّ رؤوس أصحابها . أقول هذا وأنا أبعد الناس عن الشيوعية والسياسة والإلحاد .

لقد أصاب ماركس بإعطاء الجسد حقه، ولكنه تطرّف فى موقفه ، وربما فعل ذلك نكاية بهجل والأرستوقراطية القائمة، وكل تطرّف يولد تطرّفاً مثله . أما حذف الله من الحساب فيذكرنى بالنكتة الآتية :

قيل أن جماعة من الصيادين ذهبوا يطلبون القنفذ ، وهذا النوع من القنص لا يكون إلا لـّيلا. ودلتهم الكلاب على مغارة القنفذ القائمة على شفا جُرف هار. فصعد أجرؤهم إلى الغار وزلت به القدم فهوى إلى السفح . وهبط ثلاثة من رفاقه إلى الوادى ليبحثوا عنه . وناداهم الباقون فى الأعالى مستعلمين عن حالة الرفيق فسألوهم هل انكسرت رجله ؟ فأجابهم أولئك : كلاّ لا سمح الله! .

أتحطّمت يده أو انكسر ظهره؟

كلاّ لا سمح الله! .

إذن ماذا أصابه؟

فأجابهم الرفاق :لا شيء فلا جرح ولا خدش فى جسمه ، ولكننا عبثاً فتشنا عن رأسه فلم نجده ، حبّذا لو بقى الرأس وانكسرت الساق .

وحبذا لو بقى الله فى صلب الماركسية! .

لم يتغنّ ماركس بعظمة المال ليقف بعد ذلك موقف الواعظ ، بل أخذ يحلّل الجبهة الاقتصادية تحليل الخبير المدره . فبيّن كيف بدأ الإنسان فى فجر التأريخ يتناول طعامه وكساءه عن أقرب الطرق وأعرقها فى البداوة . ثم عرض لدخول المرء فى الجماعة وتطور الحاجيات وتعدّدها . ثم كيف نجم عن ذلك

انقسام العمل فأصبح الواحد بنّاء والآخر إسكافاً أو نجّاراً . وكان من الطبيعى أن يؤول الانقسام إلى الملكية الفردية ثم إلى الرأسمالية ، إذن فكل ما يخامر الإنسان من شعور ووعى وميول ناجم عن الصعيد العملى . والحركة الصحيحة هى هذه ، لا حركة الفكر فى الفينومونولوجيا الهجلية ، إذ لا تكون الحركة حقيقية ما لم يكن الدافع إليها حقيقياً .

النظرية والواقع فى الماركسية

يتبيّن مما تقدم مقصد كارل ماركس فى ماديته ، فالنظرة الماركسية ترى التاريخ مجالا لنموّ الإنسان الحقيقى ، لا لنمو العقل على طريقة هجل ، ولا لنموّ الآلية فى طبيعةٍ لا حياة فيها، بحيث يكون الإنسان مسيّراً على غير هدى ، فلا تاريخ للمادة ولا تاريخ للفكر . الحقيقة هى المادية التأريخية .

الإنسان العامل المتطوّر هو الذى يعمل التاريخ ، هو العامل المفكّر معاً ، فتى استند فكره إلى الواقع كان صحيحاً . وكل فكر لا يرتكز على صعيد عملى فهو باطل . الاقتصاديات تتحكّم فى كل شىء فتؤثر على السياسة والاجتماع والأخلاقيات والدين وباختلافها يختلف النظر إلى الأشياء .

ألا ترى أن طبيعة البداوة كانت مبعثاً للغزو ، وقد ترّتب على ذلك نتائج واسعة ونُظُم متعارفة ، يعمل بها الغازى والمغزو ؟ ومن هنا كانت الشجاعة أفضل الصفات التى يتّسم بها البدوى . وتفرعت الضيافة على عيش البداوة إذ لا فنادق فى القفار . ثم كان الكرم والشجاعة بمثابة توأمين متلازمين فى الصفات العربية الأصيلة .

ألا ترى أن سكان القطب الشمالى يعيشون من صيد الوعول وهم فى ثلج دائم؟ ، وعندما يعجز واحدهم عن الصيد لشيخوخة أو مرض يتركونه ويرتحلون . أو لم يؤلّه المصريون القدماء النيل ، ترمى فيه كل سنة صبية حسناء قرباناً لذلك النهر المسبغ الخصب على مصر وأهلها ؟ .

هذه الأمور وأمثالها مما تشاهده كل يوم ، وفى كل مكان وزمان تدلك على تأثير طرق العيش فى مناحى الإنسان جميعاً . أعلام المادية الفرنسيون لم

يتجاوزوا النظريات فى ثورتهم على الدين والمثالية ، أما ماركس فنفخ فيها من روحه ونقلها من صعيد التجربة إلى الواقع العملى، فبلغت أوجها وأصبحت قوة هائلة فى الوجود باعتبارها المحرّك الأول .

لقد درج الفلاسفة قبل ماركس على مناهج يستهدفون من ورائها تفسير الكون ، يطرحون الأسئلة ويجيبون عنها ويتجادلون مجادلات بيزنطية . أما الماديون الصراعيون فيريدون تبديل الكون وبعثه خلقاً آخر . الماركسية موقف ثائر لا موقف المتفرّج على الكون ، فالإنسان الفاعل العامل الحى هو خالق التأريخ .

ومن العناصر التى ساعدت ماركس فى تركيز الديالكتيكية المادية ازدهار العلوم فى عصره ، ومنها اكتشاف الخليّة كوحدة يتفرّغ عليها الهيكل العضوى ، وتقدّم الكهرباء ، وانتشار التطوّر الدروينى وما اتّصل بذلك من عوامل ، هذا فضلا عن ازدهار العلوم الاجتماعية والاقتصادية فى أوائل القرن التاسع عشر .

ولا شك أن ماركس تأثّر كثيراً بالمفكر الإنكليزى آدم سميث القائل : إن الإنسان حيوان اقتصادى وإن التجارة فى جوهره، إذ يشعر بحاجة ملحّة إلى البيع والشراء ، كما يشعر بضرورة تبادل الكلام ، ومن هذا الميل الطبيعىّ نشأ انقسام العمل، فكان الحدّاد والخيّاط والصبّاغ والفلاّح ، ونشأ التعاون وتبادل المنافع .

غير أن آدم سميث وسواه ظلّوا نظريين، فوقفوا حيال رأس المال والعمل كما وقفت البورجوازية حيال الأرستقراطية ، وكانت تلك النظريات الصائبة مفتقرة إلى جرأة ماركس نفسها ؛ إلى ثورة عملية ما عتّمت أن نشبت فى فرنسا وهى ثورة العمال سنة ١٨٣١ ، وتحركت فى تلك الآونة الطبقة العاملة فى إنكلترة .

هنا وهناك بدأ غليان العمّال واستشعرت تلك الطبقة حقها فى الوجود، فتطلّعت إلى المستقبل بعين الأمل محاولة كسر أغلالها والانفلات من مظالم

الرأسمالية ، وأخذت تكيل اللطمات للبورجوازية الشائخة البالية الأعصاب . في هذا الجو الذى ذكرنا عمل ماركس ، وركز أسس الديالكتيك المادّى فى العالم .

ومن هذه الأسس الخطيرة ، اعتبار الطبيعة قائمة بنفسها لا خادمة للفكر ، كما اعتبرها هجل ، ولا ظواهرها خاضعة لاعتباراتنا العقلية ولمـا يركبه الذهن وينصرف إليه العقلانيون . فالنار تحرق دائماً ما لم يحل دون الإحراق سبب طبيعى . المكان والزمان موجودان أراد كنط أم لم يرد ، فليست المعرفة ، كما يزعم العقلائيون والشكّاك ، ما نخلعه نحن على المادة ، بل انعكاس المادة فى عقولنا ، كما تنعكس الظلال على صفحات الماء ، ولو لم تكن حقيقة المادة من ضمن جوهرها لتعذّر العلم . العلم واقع حقيقى ، فكل مرة تضع مقداراً معيناً من الأوكسيجين مع مقدار آخر من الهيدروجين تجد الماء ، برغم شك داڤيد هيوم ، وأبى حامد الغزالى .

قلنا إن المادية الماركسية أخذت القوالب الرومانطيقية ، وأول ما عمدت إليه من العناصر الصراعية الأربعة مبدأ الكلية ، فاعتبرت الطبيعة وحدة كلية ، واعتبرت الأجزاء بالنسبة إلى الكل أجزاء متداخلة متصارعة منسجمة ديناميكية لا آلية ولا مثاليّة . ولا تخفى أهمية هذا المبدأ فى الحقل العلمى ، فلا يستطيع العالم فى النبات الاستغناء عن معرفة الكيمياء ، كما أن الكيميائى لا يستغنى عن معرفة الفيزيقيا ، ولا العالم النفسانى عن إدراك وظائف الأعضاء ، لأن الإنسان يؤلّف كلاً واحداً مختلف الأجزاء . ويتبع عنصر الكلية عنصر الصيرورة ، وتبعاً لذلك فلا شيء ثابت ولا مطلق بل نسبى متحوّل . والصيرورة هى من ضمن المادة لا من قوة خارجية ، فقوة المادة منها وفيها ، إذ لا يمكن تصوّرها بدون حركة ، ولا تصوّر الحركة بدون مادة ، فلا نار بلا دخان ولا دخان بدون نار .

لقد أجهد أرسطو نفسه أيّما إجهاد للوصول إلى محرك أول يحرك غيره ولا يتحرك هو ، كى لا تذهب سلسلة المحركات إلى ما لا نهاية له . وها هى ذى المادية تضرب

بمحركه الأول عرض البحر . محرك أرسطو يشبه ال (Locomotive) الذى يجرّ القطار ، إلاّ أنه جمّده وأولاه قوة دفع الحافلات ، فجاءت الماركسية تقول : هوّن عليك يا أرسطو ! فقد تركنا لك القطر واستبدلناه بالسيارات ، والسيارة محرّكها داخلها .

التناقض والتحول الكيفى

عرضنا فى الأبحاث السابقة لخطورة مبدأ التناقض وأهميته فى الصراع ، فهو أول ما لفت نظر هرقليط ،وهو أول ضربة تلقّاها مبدأ الهوية الكلاسيكى من يد الرومانطيقيين، وهاهى ذى الماركسية تتبنّاه لا على أنه وليد الفكر بل الطبيعة .

ألا ترى الصراع بين الحياة والموت مستمرًّا فى النبات والحيوان والإنسان، وهو صراع ديالكتيكى لا ميتافيزيقى كما أراده الكلاسيكيون الذين وضعوا الحياة فى جانب ، والموت فى ضفة أخرى بإزائها، على حين أن الحقيقة هى انطواء كل منهما على الآخر ، ولولا التضادّ لبقيت الأشياء على حالها بدون أى تطوّر .

قال القديس بولس: إن حبة الحنطة لا تعيش إن لم تمت ، وذلك الشىء الذى تزرعه لست تزرع جرمه الذى هو عتيد أن يتكوّن، بل حبة عارية تكون من الحنطة أو من الشعير أو من سائر البذور ، ولكن الله يهب لها جرماً كما يشاء، ويؤتى كل واحد من البذور جرم طبعه. صدق بولس، الحبة لا تعطى حبة فقط بل سنبلة مفعمة بالخير تنطوى على عشرات الحبوب ، والموت الديالكتيكى شرطه أن يفضى بعد الصراع إلى حياة أغنى من الأولى .

وليس كل فناء إلى حياة وغنى، فالحبة التى يدوسها الناس تموت موتاً أبديًّا وتذهب إلى غير رجعة ، من أجل ذلك قال بولس فى صدد قيامة الصالحين : يموت جسد حيوانىّ فيقوم جسد روحانى أى أغنى مما كان . ويقول فى مكان آخر : إن الذين يرقدون بالرب لا ينبغى أن تحزنوا عليهم كسائر الناس الذين لا رجاء لهم . الأشرار فى نظر بولس أشبه شىء بالحبة التى تدوسها الأرجل

والأخيار يشبهون هذه الحبوب الديالكتيكية التي تفضي إلى السنابل الخيّرة .

ومبدأ التضادّ يفضي إلى التحوّل الكيفيّ ، فتى تحوّلت الحبة إلى سنبلة تغيّر كيفها لا كمّها فقط . ويجرى التطوّر الكيفى مع الزمن فى الطبيعة ، ولكنه لا يظلّ على وتيرة واحدة إذ لو كان كذلك لكان تكريراً فقط . هناك وثبات فى صميم الطبيعة ، وثبات خلاّقة هى ثورات ، والماركسية أساسها الثورة . ألا ترى ثورة البركان يقذف الحمم فيتبدل الجوّ غير الجو والأرض غير الأرض ، وهذه الزلازل التى تغيّض جُزراً إلى قاع البحر ثم تطالع غيرها .

الوثبة أو الثورة فى عرف الماركسية تشاهدها كل يوم ، فلولا الوثبة لظل الماء كما هو فلم يستحل بخاراً ولو بلغت درجة حرارته الألف لا المئة فقط . ولكن هذه الدرجة التاسعة والتسعين هى بدء الثورة المبخّرة ، كما أن الواحد فوق الصفر هو بدء الثورة المجمّدة . درجة واحدة تغير الشىء من حال إلى حال .

عرضنا لوجهة نظر ماركس على صعيد المادة والطبيعة ، وقد حان أن نعرض للماركسية على صعيد التاريخ ، وهذه النقطة هى أهم نقاط الديالكتيكية المادية . لقد كانت الفينومونولوجيا الهجلية سفر تكوين الفكر حتى بلغت القمّة أى المثال . أما الماركسية فهى ملحمة الإنسان ، والقمّة فيها طبقة العمّال . ولنضرب بعض الأمثال فى المقابلة بين الديالكتيك فى الطبيعة والصراع فى التاريخ ، فإن البذرة التى تلقيها فى الأرض تبدأ فى الصراع وتكون المرحلة الأولى تفتّح الأوراق ، والأوراق نفى للحبة وابتعاد عنها . يشابه هذا على صعيد التاريخ أن الإنسان بدأ ثم انقسمت الأعمال ونبتت الملكية الخاصة ، وأصبح الفرد يتنكّر للفرد كما تنكرت الأوراق لأمّها البذرة ، وقامت منفعة الجمهور تصارع المنفعة الخاصة .

وانسلخت عن الجمهور فئة حكمت باسم المنفعة العامة ، وهى فى الحقيقة غريبة عن الجمهور والفرد ، ووقفت هذه السلطة الدخيلة فى وجه الإنسان تحدّ من حريته . أخذ الإنسان يعمل حتى أصبح بين يدى الرأسمالية سلعة ثمنها

مقدرتها على العمل، أجرته تساوى إنتاجه . كذلك يثمّن الجواد بنسبة مقدرته على الركض ،والثور بنسبة قوته فى جرّ المحراث. وبعد فلِمَ الدوران حول الموضوع ؟ فقد سمعنا غير مرة بعض المغتربين اللبنانيين يتحدثون عن إخوانهم المهاجرين هناك فيقولون: فلان يساوى كذا دولاراً .

قال الشاعر العربى :

قيمة الإنسان ما يحسنه .·. أكثر الإنسان منه أم أقلّ .

وهؤلاء المتأمركون يقولون قيمة الإنسان ما يملكه ، وأصحاب رأس المال يقولون : قيمة الإنسان ما ينتجه من سلع ، حتى ليكون بضاعة بين البضائع .

هذه هى النبتة التى تتفتح وتقتل البذرة . الإنسان ينفى نفسه إذ يصبح نقوداً، أى عبد رق ، يُسَيِّجُ نفسه كدودة القز تنسج الفيلجة (الشرنقة) أى حبسمها بيدها. هذه الدودة هى العامل السجين ضمن رأس المال ،ولكن رأس المال يحمل عنصر زواله أيضاً ، فإن الفيلجة لا تطيق صبراً على هذا السجن المظلم فكما كان ريقها سبباً فى النسج والحبس فسيكون طريق ثورتها، إذ تبل الفيلجة بريقها وتثقبها وتخرج إلى النور فراشة بيضاء تتلاقح وتأتى بمثل البذر الذى خرجت منه، بعد أن نسجت الحرير فى طريقها. وكل مرحلة من هذه المراحل لا تلاشى ما قبلها، بل تبتلعها وتضمّها إليها .

أراك تتحسّس المثلّث الديالكتيكى وهانحن أولاء نعود إليه. ويتألف ضلعه الأول عند ماركس من الإنسان الطبيعى الذى يعمل فى محيطه وفقاً لطبعه وحاجيّاته، فلا يحول بين جوهره الإنسانى ومظهر هذا الجوهر . وهذا الضلع الأول يدعى القضية . أما النقيض فيذرّ قرنه عند انقسام العمل والتملك الفردى ويبدأ تضارب المنافع ،فالإنتاج يقف حاجزاً ضعيفاً بين البشر ، فبدلا من أن تكون هناك علاقة بين إنسان و إنسان تصبح العلاقة بين سلعة وسلعة ومنفعة ومنفعة . وليست صفات الإنسان وسجاياه بشىء فى كفة الميزان، لأنه بضاعة، ومتى صار كذلك فسلام على الأخلاق والقيم، فهذا هو الشرّ كلّه يحل محلّ الخير كله،

وهذه هى العبودية تصرع الحرية ، ويغدو العامل فى نظر صاحب المال مخلوقاً يفترق عن الحيوان بالدرجة لا بالنوع .

أراك بعد هذا تنتظر الضلع الثالث أو المركب أو المصالحة . أجل بعد أن ينحطّ الإنسان إلى هذا الدرك يعمل على كسر قيوده فيثقب الفيلجة ويخرج منها فراشة تتعرف أخواتها الفراشات الأخر . ولما كانت قد ذاقت طعم السجن فقد آلت على نفيسها أن تضع نظاماً يزيح الحواجز والسدود ، فيلتقى الكائن الحى بالكائن الحى .

الاشتراكية لا تلاشى الماضى بل تتبنى الآلة والمعمل وخبرة الخبراء ، غير أنها لا تجعل منها فِخَاخاً لاستعباد العمّال . وهكذا يصبح الإنسان سيد نفسه ، وسيد هذه الآلة التى اخترعها ، فتنصهر القوى فى وحدة كاملة ، ويحقّق الإنسان نفسه ويستعيد حريته . ولا يوجّه نتائج عمله أسلحة يقتل بها حرية سواه . ويكون مدار التاريخ إذن أن يحقّق الإنسان نفسه بنفسه .

ويقسم كارل ماركس هذه القوى الديناميكية التى تسود التاريخ إلى طائفتين ، فيدعو الأولى القوى المنتجة ، والثانية علاقات الإنتاج. أما القوى المنتجة فتتكاثر عادة وتنمو نمواً لا يتلاءم مع علاقات الإنتاج ، أى أن الإنتاج يطغو على الاستهلاك ، والعرض يربى على الطلب ، ومن جراء ذلك تحدث الأزمات فى تأريخ الاقتصاد السياسى . وقد كان تطوّر القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج فى خلال التاريخ سبباً مؤثراً فى السياسة والمجتمع، وقد قسم ماركس الأسباب إلى مراحل خمس :

١ ــ المرحلة البدائية إذ كان الإنسان يعيش من صيد الحيوان أو يرتعى نبات الأرض .

٢ ــ المرحلة المستعبدة إذ انقسم المجتمع إلى سادة وعبيد ، السادة مالكو الأرض ووسائل الإنتاج ، ولم يتعدّ هذا التطوّر الزراعة وتربية المواشى .

٣ ــ المرحلة الإقطاعية المرتكزة على الفلاّح إذ يملك السيد الأرض،

وتقوم بجانب هذه الملكية الواسعة ملكية ضئيلة ، هى ملكية الفلاح والصانع لآلات الحراثة والصناعة وبعض الآنية المنزلية التى هى من صنع الفلاح والصانع .

٤ ـ المرحلة الرأسمالية التى استعبدت العامل وقتلت اليد العاملة الفردية ، وزادت الإنتاج بسبب المعامل ، وطغت على الاستهلاك فسببت الأزمات . ونظراً لاشتراك عمّال كثيرين فى الإنتاج والآلات فقد ناقضت الرأسمالية نفسها إذ بقيت الملكية لواحد والعمل لكثيرين ، ولا بد لهذا التناقض الديالكتيكى أن يقود الرأسمالية إلى الاشتراكية ، وهى المرحلة الخامسة .

الاشتراكية

ترتكز الاشتراكية على الملكية الجماعيّة بحيث تكون وسائل الإنتاج مشتركة ، وتبعاً لذلك تستهدف إلغاء الملكية الخاصّة ووضع حد لاستثمار الإنسان بوساطة أخيه الإنسان ، وبذلك كسر القيود وبلوغ الحرية . وترى أن المراحل الخمس التى أشرنا إليها ، وآخرها المرحلة الاشتراكية ، ليست مرصوفة رصفاً فى التاريخ ، فكل واحدة منها نتيجة لما قبلها وسبب لما بعدها. فإذا تصوّرت المرحلة الأولى حدّاً أعلى كانت الاشتراكية حفيداً فى الدرجة الخامسة ، فكما أن الأب يحمل فى صلبه الابن ، ويكون مولد الابن إيذاناً بزوال الأب ، فكذلك هى المراحل الخمس التى تصوّرها كارل ماركس . وهذا الشرط أى شرط التوليد أساس الصيرورة، وركن من أركان الديالكتيك كما مرّ بك .

وتاريخ الاشتراكية يدلّنا على أن تاريخ البشرية سلسلة متناقضات، ولحسن الحظ لم تبق هنا المتناقضات وحدها ،فجاء المركّب يصلح بينها ويجاوز الأضداد إلى ما هو أرقى منها . وبديهىّ أن صراع الطبقات الاجتماعية هو ظلّ للصراع الاقتصادى ، فالمادة فرّقت بين المراتب فجعلت هذا عبداً لأنه معدم وذاك سيداً لأنه غنى . ولولا المادة لما صار فلان لورداً وفلان الآخر مركيزاً أو كونتا .

وما الدولة سوى مظهر الطبقة السائدة التى تختبئ وراء الدولة . وتموّه الطبقة السائدة على الناس بأن توهمهم أن قوّة الدولة هذه مستمدة من عل . يقولون ذلك صوناً لمنافعهم الخاصة ويتخذون من الدولة ترساً لهم ، فالدولة فى القرون الوسطى معناها الأرستقراطية السائدة تعمل من وراء ستار ، وفى العصور الحديثة معناها الرأسمالية أيضاً .

والطبقة السائدة لا تقصر نفوذها على الصعيد الاقتصادى فقط ، بل تتناول الحقل الثقافى وتلقح الفكر وفقاً لمصلحتها ، فتخلق فلسفة ترتكز إليها وأدباً ينشر ميولها . إذن فهذه الدولة التى يؤلهها هجل هى التى تستعبد الناس . وكان يرجى بعض الخير والحرية عن طريق البورجوازية ، ولكنها عندما بلغت الأريكة عادت شؤماً على الحرية ، فولدت الرأسمالية أى أشدّ أنواع الرقّ ، إذ يصبح العالم ألعوبة بين أيدى نفر من الرأسماليين . إذن فالطبقة العاملة (Le prolétariat) هى وحدها المنقذة ، إذ تقوّض الرأسمالية والدولة والدين والفلسفة .

وتتابع الماركسية عرض آرائها فتزعم أن طبقة العمال التى تنفى الرأسمالية ليست بالقوة الهدّامة بل البانية ، إذ تصلح بين الإنسان والإنسان فيحقّق ذاته ، وتلغى الملكية الفردية فتقيم على أنقاضها الملكية الجماعية ، وتضحّى بالدولة ثم تضحى بنفسها أيضاً فتكون كبش المحرقة الذى يرمى بنفسه فى النار مختاراً لا مكرهاً ، وتقوم على هذه الأنقاض كلها الاشتراكية ، حينئذ يكون للحرية والإخاء والمساواة معانيها .

بعد هذه الحرب الشعواء التى شنتها المادية الماركسية على دولة الروح ، زعم خصوم ماركس أنه لم يُبق للفكر ظلاً فى هذا العالم الذى ابتدعه ، وفى هذا القول غلوّ ظاهر . ولا ريب أن ماركس قدّم المادة على الفكر ، فوافق بذلك القول المأثور : قبل أن نتفلسف يجب أن نأكل . ولكن الرجل لا يقف عند حد الأكل ، بل يعلم أن سبيل الأكل متصل بسبيل التفكير . الإنسان يأكل ويفكر ، يزرع ويحصد ، ويبنى ويتديّن ، يسنّ القوانين وينظم الشعر . إن الحالة الفكرية انعكاس للحالة المادية ، فالفكر فى ظلّ الرأسمالية تعبير عن خواطر الرأسماليين .

لقد أصاب كارل ماركس فإن للعسر واليسر تأثيرهما فى انحطاط الفكر وازدهاره . ومن أنعم النظر فى التاريخ رأى الازدهار الفكرى مصاحباً حالات الطمأنينة أو الغنى . وليس أدلّ على ذلك من تفتّح الأدب فى عهد لويس

الرابع عشر وفى عصر المأمون . جاء فى الأمثال أن ثلاثة لا ينامون : الخائف والجائع والمقرور ، أي الذى عضّه البرد ، وأضف إلى الأرق أنهم لا يستطيعون التفكير فى سوى الأكل والدفء وبلوغ الطمأنينة . وإن الروائع الفكرية وليدة الترف العقلى على الغالب ، ولا يكون ترف عقلىّ إذا كان البطن جائعاً .

ويعود العامل الفكرىّ المرتبط بالعامل الاقتصادىّ فيفعل فعله فى الجماعات ، ولا ينكر تأثير الفكر إلاّ مكابر ، فالتوأمان يمشيان جنباً إلى جنب. وليست الثورة الفرنسية وليدة الحالة الاقتصادية السيئة فقط واختلال النظام الاقتصادى، بل وليدة أقلام روسو وجماعة دائرة المعارف (Encyclopédistes) .

ألسنة الأقلام تشبه ألسنة النار فى الهشيم، فتلهب الجماهير وتثير العواطف. ثم إن الاكتشافات التى يبلغها الفكر لا يقلّ تأثيرها فى المجتمع عن الاكتشافات الاقتصادية . لقد فعل اكتشاف أميركا كثيراً فى نفوس الناس، ولكن اكتشافات غاليليو وكوبرنيك ونيوتن وباستور وسواهم من أقطاب العلم لا تقلّ أهمية عن اكتشاف كولمبوس بل تربى على الاقتصاديات .

لقد ظلّ ماركس حوذيّاً ماهراً ضابطاً عنان الجوادين فى عربته، مع إيثاره لأحدهما على الآخر . ولكن أتباعه كانوا ملكيّين أكثر من الملك (Plus royalistes que le roi)، وهذا ما يقع لكل قائد فكر ،إذ يكاد يكون طبيعيّاً فى ذهن التلميذ أن يحاول التفوّق على معلمه . التاريخ فى رأى ماركس مؤلف من العنصرين معاً : المادة أولا ثم الفكر ، يتأثر أحدهما بالآخر . الشجرة تأخذ نموها من الأرض ولا تكتفى بعنصر واحد بل بعناصر كثيرة ، وتعود الشجرة فتتفضّل على الأرض إذ تكون مجلبة للمطر الذى يغذّى الأرض . وراح المتطرفون من الماديين يقولون بأن الماركسية ختام لكل فلسفة، معتبرين أن الفلسفة لا تكون إلا فكراً وتجريداً . وما هذا الذى أراده ماركس ، بل أرادها فلسفة عملية ، فلسفة على الأرض، تهتمّ بهذا الكائن الذى يدعى الإنسان، لا فلسفة فى الهواء والضباب تدور على المفاهيم (Concepts) وتبقى الحقائق الأرضية متلهّفة

إلى منقذ . الماركسية ليست فلسفة الشك والتشاؤم والتهرّب من الحقائق المؤلمة ، فهي تعتبر الكون وحدة كاملة ، والفلسفة ركناً فى بنائه مستمداً من صميم الحياة .

وقبل أن نودّع الماركسية إلى الفلسفة الوجودية نقول : ظنّت الماركسية أنها بأنكارها الله والنفس والخلود من مناهجها حذفت شيئاً نافلا . ولكن ماذا يبقى للقيم بعد حذف هذا كله ؟ أتكون الاشتراكية فردوساً أرضيًّا يغنى آدم عن التطلع إلى ما فوق ؟ لقد حاول كارل ماركس إنقاذ الإنسان من العبودية . أولاً يرى أن الاشتراكية أيضاً تضيّق عليه الخناق وتجعل كل مشترك فيها مسيّراً برأي الكل ، وتقتل فى المرء روح الإقدام والمبادرة والأصالة فيعيش عيشاً آلياً ؟ . وإذا جرّد الإنسان من حب ذاته فهل يبقى إنساناً طبيعيًّا أم يذوب فى الاشتراكية . للرغيف خطره فى الحياة ولكنه ليس كل شىء فى الحياة . وإذا كانت الأرستقراطية أو الدولة قد استعملت الدين آلة لبسط النفوذ وارتكاب المظالم ، أفيكون ذلك مبرراً لاطّراح الله والدين والنفس والخلود ؟ .

على مَ ترتكز الأخلاقيات إذن ؟ ، على الشرف المتبادل الموهوم الذى يستسيغ كل شىء فى الخفاء .

لقد أخطأت المثالية فجاوزت حدّها وأهملت الرغيف ، وكذلك أخطأت الماركسية فأخذت الرغيف وتركت الله نكاية بالمثالية ، وأذابت الإنسان فى الاشتراكية .

لقد زعم هجل أن الفكرة ، أو المثال هو القمّة ، وحسبت الماركسية أن الاشتراكية هى القمّة ولكنها لم تقفل الباب كما أقفله هجل ، فتركت مجالا للنسبية تلافياً للوقوع فى المطلق .

الحقيقة فى الوسط ، فلو كان الإنسان مَلَكاً لا ستغنى عن الرغيف ، ولو كان حيواناً لاكتفى بالرغيف ، ولكنه إنسان رجله فى التراب ورأسه فى السحاب . وسندرس هذا الإنسان العجيب الآن من خلال الوجودية ، أو ندرس الوجود من خلال الإنسان ؛ فلقد فرغنا من الصراع الفكريّ والصراع الاقتصاديّ المجتمعيّ ، لنبدأ مرحلة جديدة فى الصراع ، هى مرحلة الوجودية .

الوجودية

الوجودية موجة تجتاح عالمنا الحاضر . وهى لفظة مطّاطة كلفظة الحرية ، ويذكر الذاكرون أنه عندما أعلن الدستور والحرية فى العهد العثمانى فهم الرعاع من الحرية أنها الفوضى التى تستبيح الدماء والأعراض والأموال . وحملها العشاق على أنها إباحة الهوى والدعارة ، وفسّرها اللصوص بالانفلات من الأنظمة والتقاليد المرعية .

ولا ريب أن نصف التابعين وجودية « سارتر » مثلا لا يعرفون من وجوديتهم شيئاً كثيراً ، فهى فى نظرهم موئل المفلسين المتطلّقين من قيود المدنية ، العائدين إلى حالة الناس البدائية ، الخارجين على التقاليد والسنن الاجتماعية ، فإذا عاودهم المال وأيسروا تنكّروا للوجودية التى لا يعلمون منها سوى أنها وسخ وقذارة وأطمار .

إذن فلا بدّ لنا قبل الكلام عليها من أن نعرّفها ونتلمّس أهدافها. ولا تحسبن تعريفها بالأمر الهيّن ، نظراً للتناقض والفروق الخطيرة بين أعلامها ، حتى ليصعب القول بوجود فلسفة وجودية ، والأولى أن يقال ، هناك جوّ يعمل فيه أو يصدر عنه الوجوديون برغم تباين أفكارهم .

وطبيعىّ أن يكون لهذا الجو خصائصه ومميزاته ، فما هى هذه المميزات التى تساعدنا على التعريف؟ .

زعم بعضهم أن الوجودية ثورة على التصوّرية التى يمثّلها هجل ، وعلى الفلسفة الوضعية التى يمثلها أوغست كومت ، لأنها ترمى إلى اعتبار الإنسان كلاًّ قائماً بنفسه لا جزءاً من مجموع . ولكن هذا التحديد ليس بالجامع المانع ، إذ يمكن أن يتناول برغسون أيضاً ، وبرغم فضل برغسون على الوجوديين فإنه لا يدخل فى عدادهم .

أمّا « سارتر » فيحدّد الوجودية بأنها مذهب يجعل الحياة ممكنة ، باعتبار أن كل حقيقة وكل عمل مصدرهما الذات الإنسانية . ولكن هناك فئة تزعم العكس ، فتقول إن الوجودية تجعل الحياة مستحيلة .

غير أن المفكّرين الوجوديين يجمعون على نقطة ، وهى أن الوجودية ذاتية لا موضوعية . وتستدل الوجودية على أولوية الذات وتقديم العمل على المعرفة بقول السيد المسيح : أنا الطريق والحق والحياة . ويستنتجون من هذا النص أن يسوع يعنى أنه الحقيقة بدون أن يعرف هذه الحقيقة أو يحددّها بخصائصها ومميزاتها ، فلو عرّفها تعريفاً موضوعيًّا لأسقط الوجود من الحساب . الحقيقة أن تعيشها لا أن تعرفها. وليس المهمّ فى نظر الوجوديين أن تدركها بل أن تسعى إليها سعياً مستمرًّا ، فالسعى أهمّ من الإدراك لأنك لن تدركها إلاّ جزئيًّا . ويذكّرك هذا الرأى بقول الشاعر :

على المرء أن يسعى إلى الخير جهده ... وليس عليـــه أن تتم الرغائب

وهناك نقطة أخرى ، غير نقطة التحديد ، أثارث كثيراً من المناقشات وهى الآتية :

بمن يبدأ تأريخ الوجودية ؟ فمنهم من زعم أنها تبدأ بكيركغورد ، ومنهم من أوجب ردها إلى شلنغ وكنط ، وبالغ بعضهم فردّها إلى القديس أغوسطينوس وبولس الرسول ، ثم إلى أيوب ، ولو استمرّ الرجوع إلى الوراء لما وقف المؤرخ عند حدّ .

إن كيركغورد الذى يجعلونهُ أول الوجوديين تأثر بسقراط فاعتبره الأول ، واعتبر أرسطو وجوديًّا لقول أرسطو : إن الوجود الفردىّ الشخصىّ هو الوجود الحقيقىّ لا الوجود العام ، وقد تأثر كيركغورد بلوتيروس وپسكال ، بل ذهب إلى أبعد من هذا كله ، فزعم أن المسيح وجودىّ ، لأن حياته حياة عمل لا تعليم ، فالتعليم نتج عن العمل .

ومن مبتكرات كيركغورد لفظ (وجود) إذ لم يكن معروفاً بمعناه الحالى قبله ،

فكان المفكرون يستعملون الألفاظ الآتية : الحياة، القيم ، النفس وما شاكلها ، ولكنها ألفاظ لا تفي بالغرض ، فالوجود أعمّ منها .

غير أن كيركغورد أورد اللفظة ولم يحدّد معناها ، ورأى أفضل تعريف لها أن تنظر إلى خصائص الرجل الوجوديّ . فإذا نظرت إلى سقراط مثلا تجد أولى ميزاته محاولته معرفة نفسه عملا بالآية التي هبطت عليه في هيكل دلفوس: أيها الإنسان اعرف نفسك . ويمكنك أن تضيف إليها شعار الوجوديّ : أيها الإنسان اعمل نفسك . أي التفت إلى ما فيك وتطلّع إلى مستقبلك عاملا في حاضرك .

ومن خصائص الوجوديّ أن يكون فرداً فذّاً ، فلا يستبدل يوسف بأسعد، لأن الوجودية يهمها الشخص لا النوع ، وأن يكون إراديًّا متحمّساً ديناميكيًّا منشئاً ذاته، لا جامداً ولا سلبيًّا ، بل في صيرورة مستمرّة حرة غير خاضعة لجبرية .

ومن خصائصه أيضاً الشعور بالعدم والتعالي ،والريب والقلق، والتوتّر ، فلا يحلّ المشكلة بالمركّب الهجلي، بل تبقى القضية بإزاء نقيضها في صراع مستمر. باعتبار الإنسان ملتقى الأضداد .

قال كيركغورد : كان سقراط يبتهج بظلمة الليل الساجي ، وانبلاج الضحى الوضّاء ، بالزمنيّ والمطلق ، بالجميل والدميم .

وقال : إذا فكرتُ في الوجود محوت الوجود ، لذلك لا أجعله موضوع تفكير ، ولكن من يفكّر في الوجود فهو موجود، أي أن الوجود والفكر توأمان ، فهل يستنتج من ذلك أن الوجوديّين يلاشون الفكر ؟

كلاّ ، إنهم يفكرون مليًّا ويستغرقون في الفكر، ولكنهم يقدمون عليه الوجود، خلافاً لديكارت الذي آثر الفكر ، ولهجل الذي جوّف الوجود فجعله فكراً ، من ألفه إلى يائه .

وبرغم التقاء الفكر والوجود تظلّ الفكرة الوجودية متناقضة، أولا لأنها فكر وجود ، وثانياً لأنها أبدية وتزمّن، متناهية ولا متناهية ، وهذا اللاتناهي هو

سرّ الكون. التناقض والتوتّر يسودان المفكّر الوجودى. قال كيركغورد: الفكر يعشق الصراع ، فالمفكّر بدون صراع كالمغرم بدون حبّ .

أما وقد عرّفنا الوجودى بخصائصه الرئيسة من خلال كيركغورد خاصة فلنحاول تعريف الوجودية بطريقة أخرى وهى تقسيم أعلامها إلى فئات بحسبها أن تكون متقاربة النظر لنظفر بأمنيتنا الأولى ، وهى تعريف الوجودية تعريفاً يقارب الشمول على قدر المستطاع .

ونلمح أول ما نلمح نقطة يتلاقى عليها كيركغورد ويسبرس ، وهى النقمة على المذاهب الفلسفية بحيث يكون لكل فيلسوف صرح كامل يفسّر على أساسه الوجود ، فالوجودية فى نظرهما تنكر هذا الشمول الميتافيزيقى ، ولا تزيد على أن تعتبر الميتافيزيقيا إشارة أو رمزاً، وإنما تصرف همّها إلى تحليل الوجود الحقيقى الواقعى .

ويخالفهما فى هذه النقطة هيدجر ، فلا يقنع بالوقوف على تحليل الوجود إذ يبقى التحليل بدون ثمرة ، لذلك تراه يجاوزه إلى بحث الكائن (Ontologie من أجل هذا قامت عليه قيامة الوجوديين ، واتّهموه بالعودة إلى الطريقة الكلاسيكية والحنين إلى المذهب .

وما قيل فى هيدجر من جهة ميله إلى وضع مذهب فى الوجود يقال فى سارتر. أمّا غبريال مارسيل فحائر بين الجزئيّة الوجودية والمطلقية الشاملة . وترى مؤرخى الوجوديّة ينقسمون لجهة تحديدها إلى فئتين ، فمنهم من يراها تقديم الوجود على الماهية[1] ومنهم من يرى الوجودية التطرّق إلى درس الإنسان

---

(١) لا نرى بدأ من شرح الماهية وتبيين الفرق بينها و بين الوجود ، ونرانا مضطرين قبل شرحهما لقول كلمة عابرة فى الكائن لأنهما (أى الماهية والوجود) يتفرعان عليه .

الكائن ما له كيان واقعى بالفعل ، أو ممكن وقوعه ، ويدعى حينئذ الكائن بالقوة . والمراد بالكائن بالقوة استعداد الشىء المتحقق فى النظام الوجودى لقبول كمال ما ، كاستعداد الحطب للاحتراق ، والماء للصيرورة ثلجاً ، والجاهل لقبول العلم . أما الفعل فهو ما يكمل القوة ويخرجها من الاستعداد إلى التمام . وهو فى الأمثلة الثلاثة المتقدمة النار والتبريد والعلم . لذلك كانت القوة نقصاً وتوقاً للصيرورة .

رأساً وجعله نقطة ابتداء لا نقطة انتهاء كما فعل الفلاسفة من قبل ، إذ عمدوا إلى التجريد وبحثوا الإلهيات وقوانين الطبيعة ولم يصلوا إلى الإنسان إلا فى آخر المطاف .

غير أن هذه الطريقة الثانية ، أى الابتداء بالإنسان تفضى إلى عقبة كأداء

وإنما الفعل يعينها وينقلها من حال إلى حال . فتجمد النار البيضة وتسيل السمن لأن فى البيضة استعداداً للتجمد ، وفى السمن استعداداً للسيلان . وبهذا تكون القوة الشطر الآخر من الفعل أو قيمته ، يعطيها بحسب استعدادها . وبناء على ذلك فلا شيء يتحول من القوة إلى الفعل إلا بموجود بالفعل . ويفضى بنا هذا القول إلى الماهية والوجود .

معلوم أن لكل كائن كيانه ، والكيان ما يعينه فيجعله هذا لا ذاك ، فكيان الثلج يجعله ثلجاً لا رماداً ، وكيان التفاحة يجعلها تفاحة ويميزها عن البرتقالة .

وقد اصطلح فلاسفة العرب على تسمية الكيان ماهية ، وهوية ، وذاتاً . إذا فالماهية هى ما يقوم به الشيء أى يكون هو هو لا شيئا آخر ، وهى نفس كيان الكائن المتحقق فى النظام الخارج أو الممكن تحققه. ومعلوم أن فى كل كائن معينات لا يستطيع أن يكون بدونها كالحيوانية فى الحصان والحلاوة فى العسل . وهناك معينات ثانوية يمكن إدراك الكائن بدونها فيكون الحصان محجلا أو أدهم ، ويكون العسل سائلا أو جامداً ، أبيض أو ضارباً إلى الشقرة . فالمقومات الأولى كالحيوانية والحلاوة تدعى الماهية أو الهوية أو الذات أو الجوهر أما الثانوية فهى الأعراض .

وتنقسم الماهية من حيث تحققها فى النظام الخارج إلى وجودية وممكنة .

فالأولى هى الماهية بالفعل أى المتحققة فى النظام الوجودى ، والثانية هى الماهية التى لم تتحقق بعد غير أنها قابلة لذلك إذا وجدت علة كافية لإخراجها من القوة إلى الفعل . وليس الوجود شيئاً آخر سوى هذا الانتقال من الإمكان الباطنى إلى الكيان المتحقق فى النظام الخارج . فإن ماهية الكائن الحادث contingent لا توجب الوجود مطلقاً ، فقد يرتسم فى ذهنك مثلث الزوايا ولا تبرزه إلى الوجود بأن تجعله نافذة فى غرفتك أو بساطاً أخضر فى حديقتك . إذن فالماهية شيء ناقص قابل الكمال ولو كانت الماهية مستقلة تمام الاستقلال عن الله بحيث تبقى وإن لم يوجد إله واجب الوجود ، لكان السبب الكافى لكيانها موجوداً فى نفسها ، وبالتالى لتكون واجبة الوجود ، والحال أن الكيان الواجب الوجود يناقض طبعها لأنها بالقوة والله وحده واجب الوجود . فالوجود إذن هو تحقق الماهية الحادثة فى النظام الخارج وحصولها بالفعل على كمالها .

ولما كان الله تعالى كاملا لا ينتظر شيئاً كانت ماهية الله نفس وجوده ، لأنه تعالى فعل محض ، لذلك اختصر سارتر الطريق وقال بوجود الفعل رأساً وهو بذلك قد حذف الممكن أى همزة الوصل ، وليس الممكن عدماً مطلقاً ولا كائناً ذهنياً صرفاً بل هو كائن بالقوة أى كائن وسط مترجح بين الذهنى المحض وبين المتحقق فى النظام الخارج . إن همزة الوصل تسقط فى الدرج فتقول : يا رجل اضرب ، كما لو كانت غير موجودة ، ولكنها فى الحقيقة موجودة .

ملخص عن الشروح الجلية للأب طوبيا عون .

هى توسيع نقطة الانطلاق إلى ما لا نهاية له .

أما المظهر الآخر من مظاهر الوجودية وهو تقديم الوجود على الماهية كما قلنا فبطله سارتر المدافع عن هذا المبدأ دفاع المستميت. أما غبريال مارسيل فيقف موقف الحائر من هذه الجهة . ويعتقد هيدجر أن الماهية والوجود توأمان ، يوجدان معا . ويعطى الأولية للوجود وكذلك القول فى يسبرس .

الوجود وجوب محض مطلق لا يتعلق بشىء ولا يتكل على شىء سوى ذاته .

ألقاه فى اليم مكتوفاً وقال له ... إياك إياك أن تبتل بالماء .

والوجودية تلقيك فى اليم أى فى الوجود ولكن حرًّا مطلق اليدين ، والحرية مولودة معك حتما ، إذن فخلاصك بيدك يا إسرائيل .

قالت الماركسية إن الإنسان يعمل التأريخ وها هى ذى الوجودية تقول: أيها الإنسان أنت تصنع نفسك فى التاريخ، أى تحقق ذاتك بذاتك ، فالحرية إذن هى الممكن ، ومن شأن الممكن الترمّن ، أى أن يكون فى الزمان .

أما قول أرسطو إن الوجود يكون بالقوة ومن ثم بالفعل ، فيحتفظ منه سارتر وأضرابه بالشق الثانى ، أى أن كل شىء موجود بالفعل ، فالبزرة الحالية هى البزرة لا شىء آخر ، وعندما تصبح زهرة تكون زهرة لا ثمرة بالقوّة (Enpuissance) وأنت عندما تكون صبيًّا فى العاشرة من العمر تستطيع أن ترفع عن الأرض ثقلا يوازى عشرين كيلوجراماً ، ثم ترفع فى الخامسة عشرة ثلاثين ، فحريتك وقدرتك على الرفع وأنت فى العاشرة تكتفيان بنفسهما ولا تفتحان مجالا لما ستفعله فى الخامسة عشرة .

الحرية تعطيك القوة وتحدّها فى الوقت نفسه ، والصيرورة هى أشبه شىء بحلقات الواحدة منها بجانب الأخرى ، بدون أن تكون الواحدة متأهبة مفتوحة لتدخل بأختها ، وهذا ما يجعل الحرية ، وخاصة بين يدى سارتر سطحيّة ، والوجود سخيفاً واهناً ، فلا شىء وراء الحرية السارترية .

وإنما قال سارتر بالحرية لينفى الجبرية ويضع على عاتق الإنسان تكوين

ماهيته ويملأ حياته ظلاماً ، فسلام على جبرية سبينوزا .

وتاريخ الإنسان والوجود فى نظر صاحبنا لا ينطويان على شىء ذى بال ، فلا فسحة أمل ولا رجاء بل وجود أجوف .

ما أضيق العيش لولا فسحة الأمل ! .

مما تقدم تستطيع أن تعرّف الوجودية بكونها مجموع الاتّجاهات الفكرية التى تستهدف تحليل الوجود الواقعى ووضعه باعتباره فعلا ، أي نتيجة للحرية التى تثبت ذاتها بذاتها ، بدون أن يكون وراءها شىء .

الحرية تحتلّ مكان العزة الإلهية ، فالله أيضاً فعل محض يثبت ذاته بذاته .

الحرية السارترية تذكر بالجبل الذى تمخّض فولد فأراً .

بقى أن نستثنى من هذه الحظيرة غبريال مارسيل ، وربما كان فى حيرته بين وضع الوجود أو الماهية أولا ما يجعله فى نظر أولئك غير جدير بالانتساب إلى الوجودية . وعلى كل حال فوجوديته تمتاز عن وجوديتهم ، وكذلك القول فى كيركغورد الذى يسدّ فراغ الوجود بالإيمان العميق والحب ، وفى نقولا بردايف وأشباههم من أفاضل الوجوديين .

ولا بدّ من الإشارة إلى أن ازدهار الوجودية فى الآونة الأخيرة يعود إلى عوامل اجتماعية أهمها الحربان الطاحنتان ، الأولى سنة ١٩١٤ — ١٩١٨ . والثانية ١٩٣٩ — ١٩٤٥ .

فهذه الملايين تتجدل فى ساحات الوغى وتذوب طعماً للنار ، وهى خيرة شباب أوربا ، وهذا الجزع يساور النفوس . ولا يخفى أن القلق من عناصر الوجودية ، فكلما اشتدّ وحزّ فى النفوس حمل الإنسان الفرد على الانطواء على ذاته ، وتقدّمت الذاتية على الموضوعية ، وتقدّمت الحياة والكائن الحى على الفلسفة المثالية التى ترافق حالات الترف على الغالب .

إن الأمن المضطرب ، وتسابق الدول إلى التسلّح ، وانهيار القيم الروحية ، وتكالب الناس على المادة ، وجنون السرعة ، والمكتشفات الحديثة ، كل ذلك

وجّه الأفكار إلى الصعيد العملى .

أيكون العالم فى حرب شبه موصولة ، إذ تكون هدنة المدفع تأهّباً لإعداد قنبلة ، وتظل الأفكار ناعمة بالتصورية والخيال المترف ؟

تلك الحالة المحمومة أسلمت الخواطر — فى أوربا خاصة — إلى اليأس ، فشغفت باللامعقول واستشعرت الفراغ ، وأصبح الكون سأماً والحياة عدماً . وهذا هو السبب فى ازدهار فلسفة سارتر ، فلقد وقعت البذور فى أرض خصبة ، ذلك أن الإيمان رقّ فى الصدور ، حسبه عصفة ريح لتطيح به وتمزّقه كل ممزّق .

ولا ريب أن عوامل أخرى مهدت السبل لوجودية الظلام ، منها موجة الإلحاد التى غمرت أوربا فى القرن الثامن عشر طالعة من عصبة دائرة المعارف الفرنسية ، ومنها فلسفة التشاؤم التى أمرعت فى حديقة شوبنهور ، إذ حمل كآبة الهند كلها إلى أوربا تاركاً حسنات الهند للهند .

لكل فلسفة تاجها ، وتاج الفلسفة الهدّامة فى العصور الأخيرة هو فريدريك نيتشه ، الذى أنكر كل القيم الروحية والأدبية والعقلية . وليته اكتفى بالسلب فلم يتجاوزه إلى امتداح الرذيلة على اختلاف مظاهرها ، سواء أكانت حسداً أم كذباً وخفر ذمام ، على شرط أن تفضى إلى البطش .

كل ذلك سمم النفوس ولقّحها بلقاح الشك ، فوهنت كما تهن الأجسام وتصير عرضة لداء السلّ . بالأمس كان هجل ينادى بمعقولية العالم إذ يقول كل معقول واقع ، وكل واقع معقول ، وها هى ذى الوجودية تنادى بلا معقولية العالم .

بالأمس كانت الكلاسيكية تدعو إلى الأمل الباسم ، وها هى ذى الوجودية تدعو إلى اليأس المرّ .

وهذا الكلام لا يطلق على كل أعلام الوجودية ، بل يعنى نيتشه وهيدجر وسارتر ، ويحاذى يسبرس ، ويبتعد عن كيركغورد ومارسيل وبردايف . ولكن

الوجوديين كلهم على اختلاف ألوانهم عرضة للجزع واليأس . فإذا استطاع المؤمنون منهم صرف اليأس إلى وجه خير فقد ظل الأكثرون فريسة له .

وقبل أن نختم هذه المقدمة الموجزة فى الوجودية نستحسن الإشارة إلى بعض المقاطع الواردة فى الكتاب المقدس ، وفيها الكثير من بذور الوجودية المؤمنة .

فمن القول فى ضرورة العمل وعدم الاقتصار على النظريات قول الإنجيل .

« لا تفتكروا أن تقولوا فى أنفسكم لنا إبراهيم أبا ، لأنى أقول لكم ، إن الله قادر أن يقيم من هذه الحجارة أولاداً لإبراهيم . والآن قد وضعت الفأس على أصل الشجر ، فكل شجرة لا تصنع ثمراً جيّداً تقطع وتلقى فى النار . أنا أعمدكم بماء للتوبة ، ولكن الذى يأتى بعدى هو أقوى منى ، الذى لست أهلا أن أحمل حذاءه ، هو سيعمّدكم بالروح القدس ونار » (متى : الإصحاح الثالث) .

« وأما من عمل وعلم فهذا يدعى عظيماً فى ملكوت السماوات . فإنى أقول لكم إنكم إن لم يزد بركم على الكتبة والفريسيين لن تدخلوا ملكوت السماوات » (متى : الإصحاح الخامس)

« ليس كل من يقول لى يا رب يا رب يدخل ملكوت السماوات بل الذى يفعل إرادة أبى » (متى الإصحاح السابع) .

« وإلاّ فصدّقونى بسبب الأعمال نفسها » (يوحنا : الإصحاح ١٤) .

وفى ضرورة الانطواء على الذات : « وأما أنت فمتى صلّيت فادخل مخدعك وأغلق بابك ، وصلّ إلى أبيك الذى فى الخفاء » « (متّى : الإصحاح السادس) .

وفى الثورة على الجمود والاستسلام ، والتدليل على أصالة الصراع وإيجاب المحبة : « لا تظنّوا أنى جئت لألقى سلاماً على الأرض بل سيفاً . فإنى جئت لأفرّق الإنسان ضد أبيه ، والابنة ضد أمها والكنّة ضد حماتها ، وأعداء الإنسان أهل بيته » .

من أحب أباً أو أمّاً أكثر منى فلا يستحقنى ، ومن أحب ابناً أو ابنة أكثر منى فلا يستحقنى . ومن لا يأخذ صليبه ويتبعنى فلا يستحقنى ، ومن وجد

حياته يضيعها ، ومن أضاع حياته من أجلى يجدها » (متّى : الإصحاح ١٠).

وفى القول ضد العموميّة والتقيّد بالحرف والخروج على المتعارف « فالفرّيسيون لما نظروا قالوا له هوذا تلاميذك يفعلون مالا يحلّ فعله فى السبت فقال لهم : أما قرأتم ما فعله داود حين جاع هو والذين معه . . . إنى أريد رحمة لا ذبيحة » (متّى : الإصحاح ١٢) .

وللتدليل على تقديم الصفات والذات على المعرفة « حينئذ قدّموا إليه الأولاد لكى يضع يديه عليهم ويصلّى، فانتهرهم التلاميذ، أما يسوع فقال : دعوا الأولاد يأتون إلىّ ولا تمنعوهم لأن لمثل هؤلاء ملكوت السموات » (متّى : ١٩) .

وفى المحبة : تحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل قدرتك، هذه هى الوصية الأولى، وثانية مثلها هى : تحب قريبك كنفسك ليس وصية أخرى أعظم من هاتين » (مرقس ١٢) .

ومن رسالة بولس إلى أهل كورنثوس الإصحاح ١٣ قوله : « إن كنت أتكلم بألسنة الناس والملائكة ولكن ليس لى محبة فقد صرت نحاساً يطن أو صنجاً يرن، وإن كانت لى نبوّة وأعلم جميع الأسرار وكل علم وإن كان لى كل الإيمان حتى أنقل الجبال ، ولكن ليس لى محبة فلست شيئاً » .

وفى التدليل على الصراع والتمزّق الداخلّى ، قال بولس الرسول : « لأن الإرادة حاضرة عندى وأما أن أفعل الحسنى فلست أجد ، لأنى لست أفعل الصالح الذى أريده بل الشر الذي لست أريده فإياه أفعل . فإن كنت مالست أريده إيّاه أفعل فلست بعد أفعله أنا بل الخطيئة الساكنة فىّ . . . ولكنّى أرى ناموساً آخر فى أعضائى يحارب ناموس ذهنى ويسبينى إلى ناموس الخطيئة الكائن فى أعضائى ، ويحى أنا الإنسان الشقىّ ، من ينقذنى من جسد هذا الموت» (من رسالته إلى أهل رومة الإصحاح ٧) .

ومن رسالته إلى أهل رومة الإصحاح ٨ قوله: « فإنى متيقّن بأنه لا موت ولا حياة ، ولا ملائكة ولا رؤساء ، ولا قوّات ولا أمور حاضرة ولا مستقبلة ،

ولا علوّ ولا عمق ولا خليقة أخرى تقدر أن تفصلنا عن محبة الله التى فى المسيح يسوع ربنا ».

وفى القول على العمل بحسب الموهبة والاستعداد: « ولكن لنا مواهب مختلفة بحسب النعمة المعطاة لنا، أنبوّة فبالنسبة إلى الإيمان، أم خدمة ففى الخدمة. أم المعلم ففى التعليم إلخ » (رومة الإصحاح ١٢).

وقوله ضد العقلانية ووجوب اعتماد القلب والالتجاء إلى الإيمان : « لأنه مكتوب سأبيد حكمة الحكماء وأرفض فهم الفهماء. أين الحكيم أين الكاتب أين مباحث هذا الدهر. ألم يجهّل الله حكمة هذا العالم لأن اليهود يسألون آية » واليونانيين يطلبون حكمة. ولكننا نحن نكرز بالمسيح مصلوباً لليهود عثرة ولليونانيين جهالة، بل اختار الله جهال العالم ليخزى الحكماء، واختار الله ضعفاء العالم ليخزى الأقوياء. لا يخدعنّ أحد نفسه، إن كان أحد يظن أنه حكيم بينكم فى هذا الدهر فليصر جاهلا لكى يصير حكيما، لأن حكمة هذا العالم هى جهالة عند الله، لأنه مكتوب الآخذ الحكماء بمكرهم » (كورنثوس الأولى إصحاح ٣).

« انظروا أن لا يكون أحد يسبيكم بالفلسفة وبغرور باطل » (كولوسى ٣).

ومن قوله فى الروح، وتجد هذه البزرة نامية فى فلسفة برديايف (كما سترى).

«فأعلنه الله لنا بروحه لأن الروح يفحص كل شىء حتى أعماق الله، لأن من من الناس يعرف أمور الإنسان إلاّ روح الإنسان الذى فيه هكذا أيضاً أمور الله لا يعرفها أحد إلاّ روح الله. ونحن لم نأخذ روح العالم بل الروح الذى من الله لنعرف الأشياء الموهوبة لنا من الله، التى نتكلم بها أيضاً، لا بأقوال تعلّمها حكمة إنسانية بل ما يعلّمه الروح القدس قارنين الروحيات بالروحيات» (إلى أهل كورنثوس الإصحاح ٣).

وفى روحانية الحرية: « وأما الرب فهو الروح وحيث روح الرب هناك حرية » (كورنثوس الثانية الإصحاح ٣).

هذا قليل من كثير مما تجده من بذور الوجودية الخيّرة فى الإنجيل وأعمال الرسل .

ويتعذّر علينا فى أبحاثنا المقبلة أن نستفيض فى شرح الوجودية ، ولكننا سنرسم صورتها موجزة بدون إخلال ، مقتصرين على ذكر أعلامها المبرزين أى الرءوس التى وجهّت التّيارات المختلفة ، فنبدأ بسورين كيركغورد.

سورين كيركغورد

SOEREN KIERKEGAARD

١٨١٣ — ١٨٥٥

ولد سورين كيركغورد فى كوبنهاغن عاصمة الدانمرك فى ٥ آيار سنة ١٨١٣ وهو سابع إخوته ، وقد تأثّر بوالده ميخائيل بدرسن كيركغورد تأثّراً عميقاً .

كان الأب سوداوىّ المزاج دائم الكآبة ، متعلقاً بالواجب وبالمسيحية ، ولكنها مسيحية قاسية متجهّمة لا بسمة فيها ولا خضرة أمل ، بل خوف وقلق . رأس الحكمة فى عرفه مخافة الله ، فكرة لازمت الأب وعايشت الابن ، حتى ليرى كل مسيحية مجرّدة من الخوف تديّناً لا معنى له .

لم يعرف سورين مباهج الطفولة ولهوها وعبثها ، فقد تفتّح مسمعه ، أوّل ما تفتّح للفهم ، على مجادلات لاهوتية بيتية ، فإذا رافق والده إلى نزهة — وقلّما كانا يتنزهان — أدار أبوه الحديث على كل موضوع رصين متجهّم الأطراف والمآخذ .

وألف الولد العزلة والتأمل وحلّ الصعوبات ، واتّجه التلميذ المشبوب الذكاء إلى التمرّس بالعقبات ، ومن هنا كان شغفه « بهجل » . فأحب الصراع على غير صعيد المثالية ، أوَ ليس هو القائل « ما أقرب المثالية إلى الخيال وما أبعدها عن الواقع » ، وقوله فى مكان آخر : « لئن يعرف الإنسان نفسه فى الوجود فليس من الهزل بشىء ، أما أن يعرف كل شىء سوى نفسه فذاك هو الإغراق فى الهزل » .

ومعرفة النفس هذه بدأت فى تأملات الفتى سورين ، إذ كان ينطوى على نفسه ليخلق العقبات ، فإذا جاوز واحدة ابتدع أخرى ، لا على طريقة « فخته » ،

وهى كما تعلم ضرب سيف فى الهواء ، بل فى صميم الوجود .

وما إن بلغ الثامنة عشرة من العمر حتى بدأ يستقلّ عن أبيه شاعراً بشخصيته العجيبة ، شيمة كل عبقرىّ يندّ عن الدرب المعبّد، وقد كان فى النية توجيه الفتى إلى الكهانة فيصبح قسّيساً إنجيليًّا . ولكنه راح يبحث عن حقيقة من أجلها يعيش ومن أجلها يموت، مع تسليمه بأن للمعرفة والأدبيات قواعد موضوعية ، وأوامر ونواهى وتدينا ، ولكن المهمّ أن يحياها الإنسان لا أن يحيط بها علماً .

ولكنه فى هذه الفترة من الشباب انصرف صاحبنا إلى غير التقوى، فيمّم شطر المقاهى ، وأقبل على الملذات ينتهبها انتهاباً ، وينغمس فى الطيّبات حتى الأذنين . وما كان ذلك الفتى الدميم بالبطل الخليق بمسرح الإباحيّة، فقد كان له من قبح صورته ، ونشاز صوته الشبيه بنعيب الغراب، ما يصدّه عن هذا السبيل. فإذا أضفت إلى ذلك صعوبة مراسه، ومزاجه الساخر ، وتهكّمه اللاذع ، وخياله العجيب، وعبقريّته الساحرة ، علمت أنه كان مطلوباً ومجتنباً معاً . ومثل هذا الرجل لا يلبسه الناس شعاراً بل يظلّون منه على مثل القلق المؤنس ، يُستدنى ويُستبعد فى الوقت نفسه .

غير أن هذا الطبع الشائك خفّت حدّته، وخمدت سورته بخمود جذوة الشباب الأول ، وكانت الحمأة التى تردّى فيها فراراً من الأسى المتمكّن فى نفسه مبعثاً للقلق واليأس ، فما درب المعاصى درب أهله . ولقد باعد مسلكه ذاك بينه وبين أبيه فافترقا .

ولا تحسب أن الفوضى والإباحية ملأتا صدر الفتى ، كلاّ فهو لم يزدد إلاّ قنوطاً وشعوراً بالفراغ والهول ، كالغريق تسلمه كل لجة إلى ما دونها، وتسدّ عليه منافذ النور والهواء ، حتى حسبها غضبة السماء تنقض عليه وعلى بيت أبيه ، ولا سيما وأن الوباء ذهب بخمسة من إخوته ، فأصبح الرجل على مثل اليقين بأن تلك الفجيعة نقمة البارى على أبيه الشيخ . أليس أن الآباء يأكلون

الحصرم والأبناء يضرسون ؟ ذاك أن الأب الهرم صالح ولده قبيل وفاته وكشف له عن سرّ رهيب مؤداه: أنه يوم كان صبياً يرعى الغنم على مرتفعات الداغرك ألحّ عليه البؤس فأطار صوابه فى هنيهة وجّه فيها بصره إلى الكواكب ولعن ، لعن من ؟ لعن مكوكبها . تلك اللعنة كانت السبب فى الألم العميق الذى رافق الشيخ طول حياته ، إذ لم يستطع أن يسامح نفسه .

يقول الفرنسيس : لكل إنسان وطنان : وطنه وفرنسا . وقال كيركغورد : يولد الآدمىّ بخطيئة أصلية مفردة ، عدا أبناء كيركغورد فإنهم يحملون ساعة مولدهم خطيئتين اثنتين ، واحدة من أبيهم آدم وواحدة من أبيهم ميخائيل .

ولقد رثى سورين لأبيه الشيخ التاعس النادم ، وعاوده إعجابه به ، فلملم الحنان البنوىّ ما ذرّته اللذات من نفس الابن فعاوده الحب والإيمان والرجاء .

انتهى دور الاضطراب الأول ، وها هو ذا صاحبنا يفوز فى امتحان اللاهوت ويغدو قسّيساً . ويلقى أول مواعظه بإحدى كنائس كوبنهاغن ، ونحبّ أن ننقل إلى القارئ بضعة أسطر أدرجها القسيس فى يومياته ، فندرك من ورائها التقوى التى زخر بها صدره ، بعد أن أدار ظهره للفجور والدنس ، ونلمح من خلالها أغوسطين آخر .

قلّما يغتسل أولئك الذين يتلوّثون بالوحل ، ولكن من يغتسل منهم يغتسل حتى العظام . هكذا تطهّر أغوسطين وبولس والمجدلية فاسمع سورين كيركغورد يقول :

« أيها الآب السماوى ، ها إننا نتجه إليك ونطلبك فى هذه الساعة ، غير سالكين نحوك طريق المسافر الحائر ، بل جوّ الطائر المطمئنّ الذى يحسّ نفسه فى وطنه . فوطّد اللهم ثقتنا بك ، ولا تجعلها خاطراً عابراً وليد لحظة هاربة ، ولا مخدّراً يخادع قلوبنا ، ولا يكن شوقنا إلى ملكوتك ورجاءونا لمجدك برقاً خلّباً وتصوّراً عقيماً ، بل فلنرتفع إليك بملء قلوبنا . استجب لنا اللهم ورطّب شفاهنا بنداك ، وأشبعنا من المنّ السماوى » .

وكان قد سبق لسورين أن خطب فى أثناء دراسته اللاهوتية روجينا أولسن (Olsen) فكان — كما سترى — لهذه الخطبة أثرها البعيد فى حياته . ذلك

أنه أحبها أعمق ما يكون الحب . ولكنه أشفق عليها أن تضم جمالها وشبابها وصحو خاطرها ، إلى دمامته وعبوسه وشيخوخته المبكرة (وكان يومذاك فى السابعة والعشرين من العمر) .

وحاول قبل فسخ خطبته أن يسيّرها فى طريق التديّن التى التزمها ، لعلهما ينصهران فى هذه البوتقة ، ويوحّدان سيرهما إلى المثل الأعلى، فيخفّف ذلك من وعورة الطريق . غير أن روجينا لم تكن بالفتاة الروحانية التى تشرع أبوابها للنسيم العلوى فيملأ زواياها .

وقد أشفق عليها خطيبها أكثر من إشفاقه على نفسه ، فحاد عن طريقها لإسعادها ، واصطنع البرودة والجمود حيالها فأوهمها أنه خائن مخادع .

ويعلم الله ما لقى فى هذه المهزلة المصطنعة التى آلت إلى الانفصال وزواج روجينا من سواه . ومن الجور أن نسمّى ذلك الدور المصطنع مهزلة ، وهناك مأساة دونها مآسى شكسبير حدّة صراع وحرقة ألم . وما فتئت تلك النار المحتدمة تحت الرماد لاهبة فى صدر صاحبها حتى أغمض عينيه عن هذا العالم . جذوة مكنونة ، ألهبت عبقرية سورين فسال من شق قلمه فيض من النور تقمّص الحروف وظهر للعيون كتباً منها « يوميّات مُغر » و« مجرم وغير مجرم » و « خوف ورعدة » كل ذلك صدر فى خلال سنة ١٨٤٣ .

واتجه سورين منذئذ إلى المسيحية بكل نفسه ، وصرف الشعلة الغرامية إلى الدين حاسباً أنه رسول ، وأن الزواج عثرة فى سبيل رسالته ، إذن فليكن طليقاً من قيود هذا العالم . وتذكّرك حماسته وعبقريته بيسكال ، بل بأنبياء اليهود أمثال إشعيا وإرميا وهوشع . مسيحية متطرّفة لا تعرف رفقاً ولا هوادة . المسيحية فى عرفه أن تحياها ، لا أن تعرفها ، وأن تعيشها كمأساة دائمة ، كمشكلة ، مشكلة الحقيقة ومعنى الحياة ، أو صراع الإيمان والعقل . الشوق إلى الأعالى ، والشك والقلق ، الهم والحب ، كل هذه المشاعر وجدت فى صدر صاحبنا مرتعاً خصباً .

وكان للشاعرية زاوية عميقة فى صدر الرجل ، غير أن تديّنه طغى على هذه الناحية الجماليّة أيضاً فسخرّها للإيمان . وسيّر قلمه فى هذا الحقل، أى جنّده للصراع بعد أن عدل عن الكهانة . وكان لا بد له من العزلة فاعتزل . وليس أدل على درجة الروحانية فى الإنسان من حب العزلة . وقد يكون العبقرىّ فى المقهى ، أو فى حافلة القطار ، أو فى الكنيسة ويكون معتزلا .

أقام سورين فى كوبنهاغن يعيش من تركة والده التى ما لبث أن بدّدها لأسباب ، منها أنه كان بطبيعته جواداً محسناً متلافاً ، ومنها اعتقاده بقرب أجله واستغنائه عن الثروة التى لن يحمل شيئاً منها إلى القبر .

يضاف إلى ذلك رأيه أن الرجل الذى يعيش لفكرة يتحتّم عليه أن يضحّى بالثروة ، وتلك التضحية هى عقيدته التى لا يحيد عنها .

ولم تجده محاولة الاعتزال شيئاً ، فما إن ظهرت بواكير عبقريته حتّى توافد الناس إليه، وكثيراً ما فرّ منهم إلى البرية ، حيث الغابات الدكناء تبدو ملتفّة عذراء ، قاتمة رهيبة ، فتتجاوب مع نفسه فى لحن شجىّ . وكان يؤثر العمل ليلا قائلا : فى الليل لا أكون وحدى . وفى هدأة الظلام كان يحب أى يرى جميع غرف منزله الفسيح طافحة بالأضواء، واضعاً فى كل غرفة حبراً وورقاً . وما فتئ يكتب وينشر فى مدى تسع سنين ، منفّساً عن قلبه بهذه الطريقة، مبدّداً كآبته ، ملقياً همه على القرطاس .

وكان كلما أوغل فى الوحدة والتفكير تراءى له المسيحيون وثنيّين ، وقسمهم فرّيسيين مقبلين على الدنيا بكل قواهم ، يكرعون من طيّباتها ولا يرتوون ، وكان يردّد غالباً قول پسكال « ظنّت المسيحية أن ممارسة بعض الطقوس والأسرار تعفيها من محبة الله » .

وبدأ حملته ، أول ما بدأ ، بأن نشر خلال ١٨٤٥ فى جريدة الوطن مقالات هجومية على جريدة (Corsaire) : أى مركب القرصان . وهى جريدة هزلية شديدة الخطر على الأخلاق والتهذيب فقضى عليها . ولكنها قبل أن

تتلاشى كالتـله الشتائم وهزئت به بما نشرت من رسومه التحقيرية الكاريكاتورية ، لا سيما وأنها وجدت فى زيّه الغريب ، وهندامه الشاذ، ومظلّته التى تلازمه صيفا وشتاء مقاتل ظاهرة .

وقد منى بخسائر مادية جسيمة فى هذه المعركة ، وكسدت كتبه التى أنفق فى سبيل طباعتها مالا كثيراً . ولكن هذا التشهير مدّ فى صيته حتى لم يبق فى الدانمرك من يجهل سورين كيركغورد . وكان هو يتوقع ذلك ويبدى مقاتله ، ولا يتردّد فى التضحية ليمهّد الجوّ للرسالة الدينية التى عقد عليها النية ووطّن العزيمة يفتح بها صُمّ المسامع وغُلْف القلوب .

وطالما صرّح بأن الذى يبغى خدمة المسيحية حقّاً فعليه أن يواجه الخطر ويفتح صدره للاضطهاد ، وأن يجتنب بغضاء الرعاع وكرههم ، فليس أحط من رأى الغوغاء ولا أكثر مفسدة للأخلاق .

ولكن رجال الدين لم يرتفع لهم صوت بجانب كيركغورد فى حملته على الفساد والرذيلة . فكان سكوتهم هذا ، ولا سيما صمت أسقف كوبنهاغن منستر (Mynster) فى جملة أسباب حملته عليهم . وهناك سبب آخر هو قضية أدلر قسيس كنيسة بورنهلم (Bornhelm) سنة ١٨٣٤ .

كان ذلك القسيس عريقاً فى الفلسفة واللاهوت ، وقد أنشأ مؤلفات ذات شأن ثم رجع عنها ، زاعماً أن المسيح أمره بإحراق كل شيء والاكتفاء بالكتاب المقدس . ورأت الكنيسة الرسمية أن تعزله بعد أن اتّهمته بالجنون .

وقد أثرت قضية أدلر (Adler) فى سورين فسأل نفسه لماذا عزل أدلر ، ألأنّه عاش المسيحية الأصيلة واكتشفها بالتجربة الشخصية ؟ أو ليس من الخير للكنيسة الرسمية وللمسيحيين الطقسيين أن يعانوا المشكلة نفسها ؟ أو ليس هو الرسول الذى أعدته العناية لبعث الدين من سباته وهزّ الكنيسة هزّة عنيفة تعود عليها بالخير ؟ .

وكان يعوز الجذوة الكامنة فى صدر سورين نفحة نسيم ، فصادفها

أكثر من نفحة ، إذ هب عليها إعصار مزلزل .

وتفصيل ذلك أن الأسقف منستر (Mynster) توفى سنة ١٨٥٤ فقام هنس مرتنسن خليفته يؤبنه فغمره بالمديح . وفى جملة ما قاله أن الفقيد كان شاهداً للحقيقة . ورأى كيركغورد فى هذه العبارة كذباً وبهتاناً ، وتزويراً على الحق وتجديفاً على الروح القدس .

الشاهد للحقيقة فى نظره ، هو من اقتدى بالمسيح ، كالرسل الذين تألموا فى الحياة الدنيا . الشاهد من كان مثل بولس القائل : لا برد ولا حر ، لا جوع ولا عرى ، لا سيف ولا وباء يمكنه أن يفصلنى عن محبة المسيح . الشهود للحقيقة هم الشهداء الذين مزقتهم السباع وتمششت عظامهم على مسارح روما. الشهود للحقيقة هم القديسون الذين لبسوا المسوح واكتفوا باليسير من القوت واللباس ، وبحت أصواتهم فى سبيل الدعوة إلى الله .

الشاهد للحقيقة هو من يتقى الله ويستشعره فى قلبه ، ويستقوى به على التجارب وينتصر على الشر .

وأنشأ صاحبنا مجلة (الهنيهة) التى كان لها صدى عظيم ، برغم أن أعدادها لم تتجاوز أصابع اليدين ، فلقد أودعها صاحبها كل ما جاش فى خاطره . وكانت سطورها عاصفة وشواظاً ونوراً للحقيقة الدارسة . وفى عرفه أن الكنيسة التى سميت مجاهدة يجب أن تعطى لفظة الجهاد معناها ، لتغدو كنيسة ظافرة. أما أن تعتبر نفسها الكنيسة فقط وتنام على هذا الإكليل الموهوم من الغار ففى النوم موتها .

وما بلغ كيركغورد الثانية والأربعين من العمر حتى خلت كفه من المال ونضب جسده من العافية . فأدخل المستشفى وقضى نحبه بعد بضعة أسابيع ، مواجهاً الموت بكل شجاعة وإذعان . وقد سأله صاحبه الذى كان يعوده فى ساعاته الأخيرة عن صحته ، فأجاب : عما قليل ستمد العناية يدها وتدخلنى إلى السفينة ، ملمحاً بذلك إلى سفينة نوح . وفى اليوم التالى سئل عن رغبته الأخيرة

فقال لصاحبه : سلاماً للجميع فلقد كنت محبًّا لكل الناس وما حياتى إلاّ عذاب طويل ، فلقد ظللت لغزاً مجهولا ، فاتّهمنى الناس بالغطرسة والكبرياء وإنى برىء، فأنا لم أدّع أفضلية على سواى ، لقد كنت شاذاً أملأ نهارى بالعمل المحموم وليلى بالوحدة ، وإنى أستغفر الله من ذنوبى .

وحملت إليه الممرضة ذات يوم باقة أزهار فنظر إلى الباقة وقال : من طبع الأزهار أن تتفتّح ثم ترسل شذاها وتموت .

وفى ١١ نوفمبر ١٨٥٥ أغمض سورين كيركغورد عينيه عن النور ليبعث للفكر فجراً جديداً بعد تلك الحياة القصيرة المليئة بالكفاح والجهاد . وتناساه الناس زمناً طويلا بعد موته ، ولكن ذلك النسيان كان شبه تحفّز للإشعاع القوى الذى تجاوز حدود الدانمرك فنشر كيركغورد فى كل صقع . وقد صحّ ما تكهن به عن نفسه من أن معاصريه لم يفهموه ، ولكن التاريخ سيحتفظ له بمكانته ، وإن كان وضيعاً أمام الله .

لا ريب أن كيركغورد كان مشكلة لا بالنسبة إلى الناس بل بالنسبة إلى نفسه . فمن هذه الشوكة فى الجسد ، أو شبح الخطيئة الملازم ، إلى حب روجينا ، إلى محاربته الكنيسة الرسمية ، إلى اضطرام الشك والإيمان فى صدره ووضعه الشك فى صميم الإيمان نفسه لحل المشكلة ، كل ذلك يفتح بصيرتك على شخصيته العجيبة .

ولا تحسبن أنه بلغ محجة الإيمان عن أيسر الطرق ، فهو لم يسلك إليه طريق المعقول بل طريق اللامعقول . ومما زاد فى نقمته على هجل ، مع إعجابه بهذا المفكّر العظيم . أن هجل سلك طريق العقل فأراد عقلنة الإيمان والبرهنة عليه ، وليس الإيمان بحاجة إلى البرهان ، بل هما عدوّان ، فالإيمان يقتضى الإذعان . ولو أذعن كنط وتواضع كما فعل كيركغورد لأفضى إلى الطريقة نفسها . ولكن كنط أعوزه التواضع فظلّ العقل عنده متمرّداً على القلب. أجل! إن كيركغورد خاض اللجج ومشى على أشواك القلق والشك حتى بلغ الإيمان .

وقضى من ليالى العذاب ما لم يدر بخلد الذين يخطبون فى الدين، أو المتغزلين فيه كشعراء.

ويختلف شك كيركغورد عن شك الفلاسفة العقلانيين ، فأولئك يعملون فى صعيد بعيد عن الإيمان وشكّهم منظّم يتّبع منهاجاً وعرفاً موضوعاً. أما المؤمن الصحيح فشكّه عظيم بقدر عظمة إيمانه. والإيمان مجازفة تبدأ بهزيمة العقل لتنتصر هى ، إنه طفرة فى الخلف وفى اللامعقول. ويلتقى كيركغورد بپسكال على هذا الصعيد. فقد ورد فى خواطر پسكال ما مؤداه : « من يلوم المسيحيين لأنهم لا يقيمون برهاناً على إيمانهم، فليست القضية رياضيّة، ولو وقف الإنسان مكتوف اليدين حيال كل غامض لامتنع عن السفر البحرى والحرب ، وكل ما له علاقة بالمستقبل ضئيلا كان أم خطيراً ».

غير أن هناك فرقاً ظاهراً بين كيركغورد وپسكال، فالأول يعتبر الإيمان ضد العقل والثانى يعتبره فوق العقل. وربما كان إغراق كيركغورد بزعمه أن الإيمان ضدّ العقل من قبيل النكاية بهجل وسواه من العقلانيّين، لأن التطرّف يولد التطرّف. ومنهم من يحمل كلامه على محمل آخر مؤداه أن المسيحية لا تجىء عن طريق العلم ولا الفلسفة، ولا اللاهوت، ولكنها هبة الإيمان. إذن فموضوع الإيمان ليس المعقول الواضح الذى لا تناقض فيه ، بل هو العثار والشك ، أو لم يقل بولس الرسول أنه عثرة لليهود وحماقة لدى الأمم ؟ . أوليس المسيح هو الإله الإنسان معاً ؟ وكل من يحاول إخضاع الإيمان للبرهنة فهو متّهم فى إيمانه فى نظر سورين. لقد أغرق كيركغورد فى تسفيه العقل. وفى الحقيقة أن العقل لا يولّد الإيمان ولكنه يمهّد له طريقه، مثله فى ذلك مثل من يفتح نافذة غرفته للنسيم المنعش ، فالنسيم يدخل من تلقاء نفسه ، ولكن يستحيل عليه الدخول ما دام الشبّاك مغلقاً. ثم أن كيركغورد أقام القيامة على العقل ، فهل استطاع التخلّص من ربقته ؟ كلا ! ومن كان فى شك من ذلك فلينظر إلى عنوان كتابه « مفهوم القلق » (Le concept de l'angoisse) فقد قال بالعقلنة مهما خلع

عليها من الوجودية ومهما صبغها بصباغ القلب . عجيب أمر هجل فلا كارل ماركس يستغنى عنه ولا كيركغورد يتفلّت من سحره .

مما لا ريب فيه أن الوراثة عملت عملها فى رئيس الوجوديين ، فكان سوداوى المزاج بطبعه، فإذا أضفت إلى هذا تأثيرات الطفولة، وخصومته للكنيسة ، ونزعته للرومانطيقية الصاخبة بمباهج الحياة وخشية الموت، وحبّه المكبوت، تمثّل لك ما تراكم فى الطبقة المظلمة من نفسه، فى الخزّان الهائل . فى اللاوعى الخصب، حيث يتجاوز الجنون والعبقرية . وليس من عبقرىّ على وجه الأرض يخلو من ذرّة جنون، فإذا كانت هذه الذرّة بمقدار ما تعطى الطعام من الملح ، أو بمقدار ما يعطى الضعيف البنية من السترَكنين ، فنعم الذوق والقوة ، فإذا طغت الذرّة فبئس الطعام الملح والسم القاتل .

اللاوعى كنز لا ينضب ، فهو منبت الوعى ومطلع العبقرية ، وما الوعى بالنسبة إليه إلا جزيرة فى البحر واضحة المعالم ، ولكنها حيال البحر كالبعوضة بجانب الفيل ، وكل ما يرسب على شواطئها أو يطوّقها من لؤلؤ ومرجان ، وأسماك وحيتان ، فهو فضلة الخضمّ البعيد القرار حتى لا قرار له .

تلك صورة عن اليمّ الزاخر فى صدر «سورين» فهو تارة يلتطم بالجزيرة فتزلزل زلزالها، وتارة يغمرها باللؤلؤ والمرجان، وطوراً يتسرّب هادئاً بين شقوق صخورها وينبت عليها العشب . كذلك هو فكره الذى لا يستقر بل يتنفس روائع تنطبع فى الورق .

لقد رافقه القلق واليأس طول حياته، ولم يشأ أن يتخلى عنهما لأنهما يقودان إلى الخلاص، مثل وثبته فى اللامعقول عند الكلام على الإيمان . وهذه الطفرة فى المستحيل والخلف، هى فى مفهومه أشبه شىء بما نسمّيه اليوم المظلّة الواقعية التى يستخدمها الطيّارون لا للانتحار بل للخلاص . وبرغم هذا الإيمان العميق فقد شكّ بعض النقّاد فى إيمانه، خصوصاً وأنه هو نفسه تساءل فى مجلة الـ (tnstanI) عما إذا كان « يؤمن حقّاً بأنه مؤمن » . ولكن هذا التساؤل نفسه يدلّ على إيمانه

وتواضعه، وأنه يرمى من وراء ذلك إلى صفع رجال الدين فيتّهمهم بالخيانة، ويتّهم نفسه بأنه عبد بطّال برغم جهاده. لقد كان مؤمناً برغم الشكّ الذى ساوره فى الفترة التى سبقت انفصاله عن «روجينا». ويظهر من يومياته أنه منذ سنة ١٨٣٨ داخل فؤاده تقى عميق إذ يقول: حتى الآن لم أدافع عن الحقيقة، ولم أحمل الصليب إلاّ من خارج كما حمله سمعان القيروانى. وقد بلغ أوج اندفاعه وحماسته منذ الفصح من سنة ١٨٤٨. ولكنه ما انفكّ يرمى نفسه بالتقصير. تلك شيمة الذات الغنيّة لا يرضيها شىء مهما حقّقت من الممكنات. العالم يتّهم نفسه بالجهل كما فعل سقراط، وهو لؤلؤة المعرفة فى التاج اليونانى، والتقىّ يتّهم نفسه بالتقصير، والأحمق الشرّير يرى نفسه فى ذروة الكمال.

إن عظمة كيركغورد تقوم بتصوّفه، ولكنه تصوّف صراعىّ عاصف كالإعصار، لا تصوّف تبلد وركون. لقد كان الرجل حرباً على المنافقين وحرباً على نفسه، فهو الذى جدد شباب الصراع وأولاه معنى جديداً، إذ أقامه بين الروح والجسد، بين الفرد والجماعة، بين الزمنىّ والروحانىّ، بين العقل والإيمان.

فكرة كيركغورد

وضعنا لفظة « الفكرة » عنواناً لهذا الفصل، بدلا من لفظة الفلسفة التى يفهم منها عادة المذهب الشامل .

وكيركغورد كان صاحب طريقة لا صاحب مذهب، بل هو عدوّ المذهب. ألم يقل « إن المذهب المنظّم يعد بكل شىء ولا يفى بشىء، إذ يضحّى بالمعنى من أجل المبنى فيطغو المنطق على الموضوع ، والإطار على الصورة » فكل مذهب فى نظره مغلق، وإنما الوجود الصحيح انفتاح .

فى الوجود الصحيح تكون الأشياء منفصلة ، أما المذهب فيدمج بعضها ببعض ويجرّدها ويجوّفها . لقد بدّل منهج التفكير والحياة فقال : إن الفلسفة والإيمان نقيضان، إلاّ أن تبنى الفلسفة على الإيمان ، أى تأتى بعده . الحقيقة أن تعيشها لا أن تعرفها ، فالمعرفة التى لا تفضى إلى الفعل ليست شيئاً . الذات هى كل شىء أما هذه الأنا المجرّدة التى تضيع خارج الزمن فأبعد ما يكون عن الحياة . حقيقة المسيح حياته ، وهذا يفسر قوله : أنا الطريق والحق والحياة ، فمن يقول ولا يعمل فهو كاذب . الفعل هو كل شىء . لقد ذكرنا عند الكلام على كارل ماركس أن الإنسان هو الذى يكوّن نفسه ، وهو الذى يصنع التاريخ، فلا يعيش خارج الزمن معلّقاً فى الهواء . وبين كيركغورد وماركس من هذه الجهة مشابه . ويتقارب الشبه بخاصة بينه وبين برغسون إذ يلتقيان على صعيد الروح . ولقد آثر برغسون الحدس (L'intuition) أو الوجدان على التجريد ، والكيفية على الكمية ، والشعور العميق على القالب الجاهز ، والفردى الحقيقىّ على العام المتجانس ، والهنيهة الفذّة على المكان ، والمختلف

على الموصول . الحقيقة المجردة فى نظر كيركغورد تظلّ فى الممكنات ، أما الدين والأخلاق فيقتضيان أكثر من الممكن : يطلبان الواقع . الأولوية للذات ، للعاطفة، للتوتّر ، للإقدام على المجهول واختيار اللامتناهى . الإيمان هو هذا التضارب بين شعورك الداخلىّ باللامتناهى، وبين الشكّ الموضوعى، أى عدم إدراكك ما هو خارج الذات. فلو استطعت أن تدرك الله موضوعيًّا كما تدرك وجود الأثير مثلا لما كنت تؤمن به، ويجب أن تؤمن،لا لأنك تدرك بل لأنك لا تدرك . وعلى مَ استند الفلاسفة الموضوعيون أو الإيجابيون ؟ أعلى اليقين الحسىّ ، والحواسّ خداّعة ؟ أم على المعرفة التأريخية ؟ وهى معرفة تقريبية لا يقينية ؟ أم على الفلسفة ، وهى ضباب فى ضباب ؟ وكلما اتّسعت الفلسفة قلّ الإيمان .

وهو يشبّه الفلاسفة برجل غنىّ خرج فى عربته يتنزه فى الظلمة ، وقد أضاء مصابيح العربة وزيّنها بأنوار تبهر الأبصار ، فماذا كانت النتيجة ؟ كانت أن هذه الأنوار التى سيّج بها على بصره حالت بينه وبين رؤية النجوم المشعّة، فى الرقيع الأزرق . أما الفلاّح الفقير الذى جاس العتمة ماشياً على قدميه فقد رأى النجوم كما هى .

المنطق والأدلة الميتافيزيقية لا تغنى عن الاختبار والشعور الشخصى شيئاً . الذات هى كل شىء . وعلى هذا ترتكز المسيحية لا على المعرفة ، ولو ظلّت ضمن المعرفة العقلية لما زادت على اليونان شيئاً . قال سقراط : الخطيئة هى الجهل ، ومعنى ذلك أن العاقل لا يخطىء ، أما كيركغورد فيجعل اختلال الإرادة منشأ الخطيئة لا الجهل . تلك الإرادة التى أضعفتها الخطيئة الأصلية .

الإنسان عاطفة وإرادة قبل أن يكون عقلا جامداً ، والعاطفة هى التى تمهّد للوثبة . وقد أورد«سورين» تشبيهاً — وهل يستطيع أمثاله من العاطفيين التخلّص من الشعر ؟ وأى ضير على الفلسفة إذا خالطها الشعر ، من حين إلى حين، فرشّها بالندى وخفّف من جفاف العقل ؟ — جميلا بهذا الصدد فى كتابه

« مدرسة المسيحية » (L'Ecole du christianisme) حيث يشبّه العاطفة بالغصن الأملود، يهتزّ ويلتوى تحت رجلى الطائر فيترجح عليه ، وتكون هذه الأرجوحة دفعة نحو الأعالى . فمن فكر ووضع العاطفة جانباً فقد نسى وجوده وحريته فى الاختيار ، فالوجود أن تختار . وأنت مجبر على الاختيار ، ولكنه إجبار بدون إكراه ومن هنا تداخلت الحرية بالجبرية فى نظر كيركغورد .

وعلى ضوء المسيحية يسهل تفهم هذه النقطة ، فهى تترك لك حرية الاختيار ، ولكن يجب أن تختار طريق خلاصك ، هذا هو الشيء الضرورى . ولا بأس أن نضرب لك مثلا لإيضاح هذه النقطة ، تصوّر أن ملكاً اختصك بنعمة ودعاك إلى قصره ليدنيك من عرشه بدون فضل سابق منك ، فبعث إليك بسيارته الملكية الخاصة ، وجاء الحاجب يدعوك قائلا : السيارة فى الباب تنتظرك ، فأنت حينئذ بالخيار ، أن ترفض النعمة أو تقبلها . فليس على الحاجب أن يقسرك على تلبية الدعوة . إذن فللإرادة السبق على العقل ، والإرادة أضعفتها الخطيئة ، والخطيئة مدارها الفرد ، فالخطيئة إذن منبعها الإرادة لا العقل .

يتبيّن مما تقدم أن معنى الوجودية الأخذ بالواقع والدعوة إلى الفرد ، ولا يوجد هذا الفرد ، بما فيه من أزلية وخلود إلاّ أمام الله ، إذن فيجب أن يكون الإنسان محور كل فلسفة وعلم . وعلى الإنسان أن يكون فى طاعة الله مقتدياً بالمسيح . والمسيحية فى نظره توتّر دائم بين المتناهى واللامتناهى ، بين الانخطاف والتفكير ، والقلق والطمأنينة ، والخوف المروّع والثقة الثابتة . الأمن مشتق من القلق ، والخوف من الثقة ، ومعنى ذلك : التناقض المستمر وتلازم اللامعقول والعاطفة . وقد شبّههما كيركغورد بالعاشقين يتسابقان ليوقظ كل منهما غرام رفيقه ويولد فيه شيئاً جديداً ، كما كان سقراط يوقظ النفوس لتخرج غناها الكامن . ويرى كيركغورد فى سقراط أول مفكّر وجودى ، لا سيما وأن لا مذهب له ، بل طريقة من شأنها زرع الشك والاضطراب فى الصدور ، مستهدفاً إيقاظ

البشر وإشعارهم بوجودهم، لا متوخيّاً طرق التفكير . فلم يكن سقراط أستاذاً بل مولّداً كوالدته .

الوجودية أن تعيش القضية لا أن تحدّدها ، فالمحب يحب بكل جوارحه، ولا يضيع وقته فى تحديد الحب . ولكى تدرك الفارق العظيم بين الموقفين تصوّر روايتين إحداهما يقف فيها العاشق شارحاً معنى الهوى منشداً الأناشيد الغرامية ، محافظاً على قواعد الإعراب ، مطرباً واقفاً على هاء السكت ، مرافقاً نغم الكمان والبيان بدون زيادة ولا نقصان ، ملتفتاً إلى الحضور مجيلا فيهم طرفه ليعلم مدى تأثيره فيهم . ثم تصوّر أنك تشهد رواية أخرى لا أناشيد فيها ولا تصنّع ، فتأمل سقراط مثلا يجرع السم فى سجنه ، مائتاً فى سبيل الحقيقة بعد صراع نفسانى هائل . ولا شك أنك تعتبر الرواية الأولى بعيدة عن الواقع والوجود ، بل الغاية التى لا غاية بعدها فى السخافة ، وتهزّك المأساة الثانية لأنها فى صميم الوجود .

حلم كيركغورد الأكبر هو أن يكون موقظاً للنفوس، فينبّه الإنسان إلى أن يكون فذًّا لا رقماً ولا واحدا فى القطيع . ولا يعنى هذا أن تكون منعزلا بل منفتحاً على الآخرين، فحقّ غيرك كحقك . المسألة مسألة ارتباط حرّ بين ذوات حرة ، فلست أنت موضوعاً بالنسبة إلى الآخر ، ولا هو موضوعا بالنسبة إليك ، فلو كان موضوعاً لما كان توق ولا حركة ولا حياة متبادلة بين اثنين . أنت ذات حرّة وأنا كذلك ، ومن هنا كانت الجاذبية والاجتماع .

أما الموضوع الذى يقف حياله المؤمن، فهو اللامعقول والخلق والمتناقض ، فلاهو المفهوم (التصوّر) الذى قالت به المثالية : ولا هو شىء بين الأشياء كما زعم الماديّون والحلوليّون، ولكنه شخص : أى ذات مقابل ذاتى . وإذا كان الوجود العادىّ بين الذوات يرتكز على العاطفة فالوجود فى اللامعقول يثير أعلى درجات العاطفة، لأنه يضعنى بإزاء الذات اللامتناهية المتعالية على كل وجود ، ويبقى

وبينها هوة سحيقة لا تدرك. وبعد أن فكّر كيركغورد كثيراً فى اجتياز هذه الهاوية العميقة التى تفصل الإنسان عن الله، رأى أن الجسر الوحيد الذى يستطاع العبور عليه هو الحب ، الحب وحده .

ولا تحسبن الجسور كثيرة فى فكرة كيركغورد ، فالوجودية ترتكز على المنفصل لا على المتصل ، خلافاً لما رأيناه فى نظرة التطوّر المتصل عند هجل ، بحيث تكون كل فكرة ناجمة عما قبلها متصلة بما بعدها . فكل مرحلة فى الوجودية قائمة بذاتها، مغلقة على نفسها . وإنما ذكرنا المرحلة لأن كيركغورد يعتبر الوجود ذا مراحل ثلاث: أولها الطور الحسّى وهو طور اللذة ، وثانيها الأدبى ، وثالثها الدينى وهو أعلاها .

تلك الدرجات الثلاث لا اتصال بينها . فالطريق هى الطفرة . ويذكرك هذا التعريف بالغزال الطافر إلى عل، أما السلحفاة فلا سبيل لها إلا المتصل . وهذا الرأى يناقض الرأى الهجلى تمام المناقضة ، لأن هجل وضع وسيطاً بين الدرجات وعقد الصلح بين النقيضين . الصلح فى نظر كيركغورد معناه قتل الضدين ، فالحرب يجب أن تظلّ قائمة .

التوتّر هو الصحيح ، أما المركّب الهجلى فقد لاشى الحقيقة الواقعة فى سبيل التجريد ، وأصبح الوجود عند المثاليين مفهوماً (un Concept) فى جملة المفاهيم، لقد ولّدوه على الورق فقط . وما معنى هذا الصراع الوهمى الذى يتلاشى بالصلح ؟ الوجود هو التفرقة والتمايز لا التوسّط ،وهل كانت نتيجة الإدماج إلا ذوبان الفرد فى المجموع ، فى الدولة الهجلية ؟ .

الديالكتيك الصحيح هو الإبقاء على المتناقضات المتعارضات واعتماد الوثبات ، وأولها وثبة الإيمان ،أى طفرة فى اللامعقول كما قدّمنا ، ومعنى ذلك أن الإنسان لا يسلك طريقاً معبّداً فى الحياة ، بل يختار بملء حريته الاستسلام للمجهول .

وليس من الصعب على كيركغورد الذى أحلّ الشعور محل العقل أن يقول

بالوثبات والانفصال . فإذا قلنا إن العلم يتطلب الاتصال ، فتضاف ثروة «لافوازيه» (Lavoisier) فى الكيمياء إلى من جاء بعده ، ولا تنفصل عن ثروة متقدميه ، وإذا سلّمنا بأن التقليد يجب أن يبقى متّصلا كما هى الحال عند الإنكليز ، فالشعور على غير هذا . إن العاشق اليوم لا يواصل عشق مجنون ليلى ، بل يثب وثباته الخاصة ، فلا يكمل طريق أحد قبله .

ولا تحسبنّ كيركغورد يقدّس كل شعور ، ولو صحّ ذلك لفتح الباب للغرائز الوحشية ، فهو إنما يقصد هذا الشعور المصفّى الذى مرّ بغربال التأمّل. تلك هى العاطفة المثالية التى تشدّ صاحبها إلى الأعالى ، وبتعبير آخر شعور الإنسان بالروح وبالأبدية ، وبأنه ماثل أمام الله .

الحياة الداخلية الملآى هى الشرط الحيوىّ المكوّن للشخصية، والصراع فرض على الإنسان منذ جاء الوجود إنساناً، شأنه شأن الجندى فى جبهة القتال ، يظل هدف التوتّر والألم . وشرط المرحلة العليا ، أى الدينيّة، التألم . فمن لم يستشعر ذلك فهو بعيد عن الوجود . وكأنّ صاحبنا اتّخذ قول المسيح : « من شاء أن يكون لى تلميذاً فليحمل صليبه ويتبعنى » شعاره الدائم .

قيل إن أخوين أصيبا فى حادث سيارة فنقلا إلى عيادة الطبيب ، وأدخل الأول غرفة العمليّات ، بينا ظلّ أخوه فى قاعة الانتظار . وأخذ الطبيب فى جبر الكسر وإعادة العظم إلى موضعه ، فتعالى صياح المصاب حتى صكّ أذن أخيه . ثم جاءت نوبة الآخر فنقل إلى غرفة العمليات ، واحتلّ أخوه مكانه فى قاعة الانتظار ، ولشدّ ما كان عجبه إذ لم يسمع صراخاً . ولما التقيا بعد العملية سأل المتألم أخاه : كيف استطاع الصبر ولم يرسل آهة واحدة ، فأجابه أوَ تحسبنى غبيّاً مثلك؟ فلقد مددت للطبيب ساقى الصحيحة ، لذلك لم أجد ألماً ! . أجل إنه لم يتألم ، ولكنه بقى أعرج .

وكثيرون لا يتألمون بل يغوصون على الملذات والشهوات ، أولئك ليسوا فى الوجود بل فى سبات عميق ، فدعهم فى ضلالهم يعمهون . وهل يشبع شارب اللذة ،

وهو كلما استزاد ألحّ عليه العطش، كالمصاب بداء الاستسقاء. يتردّى فى لجّة الغواية ويفرح، ثم لا يلبث أن يحسّ الفراغ فيهتف مع سليمان، الذى وزّع حكمته . . . على تسعمائة امرأة ، باطل الأباطيل، وكل شىء تحت الشمس باطل.

إن أرباب اللذة الحسيّة لا ينظرون إلى سوى الحاضر ، من أجل ذلك تراهم يقدّسون الهنيهة التى هم فيها، زاعمين أنها كل شىء. ويستوى زعمهم هذا وزعم السوفسطائيين الأغارقة : إن كل شىء صحيح. وذلك يوازى قولهم أن لا شىء صحيح. وما اللذة إلاّ ذرّة من الزمن تظل فى تلاش مستمرّ ، فليتهم عرّفوا اللحظة بأنها ظل الأبدية كما عرّفها كيركغورد، وسيأتيك تفصيل ذلك.

وما اللحظة فى نظر العابث سوى الحاضر المحسوس فقط ، ومن هنا تنشأ الخطيئة والضلال ، وتنحلّ الحياة إلى العدم، أى إلى الغموض والخلجات السطحية الفانية. وبحسبك من القلق أنك دائم الخوف على هذا الحاضر الفارّ من بين يديك، كالماء يتفلت من فروج الأصابع.

تبّاً لها من لذة يمازجها طعم الموت ! فيا للخيبة ويا للألم! . هاهى ذى اللحظات تعبر وتصير ماضياً، فصاحبها يستثير الذكريات المرّة التى ذهبت إلى غير رجعة.

والفرق بين الخليع المستهتر والأخلاقى ، أن هذا يذكر الماضى وينظر إلى المستقبل بعين الأمل. وإن بين الأخلاقىّ والمتديّن شبه صلة ، فهذا الرواق يفتح على ذاك ، برغم قول كيركغورد بالوثبة وانقطاع الصلات بين الدرجات ، إذن فالمرحلة الأولى أى، الحسيّة، تقود صاحبها إلى اليأس.

واليأس نقطة خطيرة فى فكرة كيركغورد ، فقد أفرد لها كتاباً بعينه. وقسم القنوط إلى أنواع أدناها قنوط الضعف، وهو عدم الشعور بالقنوط. وتلك حالة الجاهل المتردّى فى بؤرة الفساد، المعرض عن الروحانية ، العائش عيش الحيوان، يأكل ويتناسل. فمثله مثل المصاب بالسرطان يتوهّم أنه فى عافية.

وهناك نوع آخر من اليأس، وهو شعور اليائس بما هو عليه من سوء الحال ، وتماديه فى الغواية ، تستهويه الدنيا وأباطيلها، فيظل مقيداً مغلقاً لا ينفتح على الإيمان .

وهناك اليأس الشيطانى ، وهو موقف التمرد الشبيه بموقف لوسيفورس (Lucifère من العزة الإلهية ، يؤثر العذاب على استجداء الرحمة. وهذه الفئة من الأشرار الذين يتحدون الله قلة .

أما الأكثرون فهم من النوع الأول، أى الذين لا يشعرون ، أولئك هم المصابون بالسرطان النفسانى ، مثلهم مثل المرتدى ثوباً أسود ، لا يرى لطخة فى ثوبه، ولو أفرغت عليه قارورة الحبر كلها .

أذكر أنى عرفت مريضاً فى مستشفى الروم ببيروت ، خلال إقامتى الطويلة فيه سنة ١٩٤٤ ، وكان فى الغرفة المجاورة ، وطالما سمعته يخاطب العزة الإلهية فيقول ما مؤداه : ماذا فعلت معك يا رب فأمرضتنى؟ . وكانت زوجته توجه مثل ذلك العتاب إلى الله. وتيقنت بعدئذ أن تلك الزوجة الصالحة هى عشيقته رقم ٤ ، وأن للرجل سوابق فى السجل العدلى ، منها أحكام جزائية بقضايا احتيال وتزوير وإساءة ائتمان . إن كيركغورد يؤثر الذين يخطئون ، وهم على بينة من أمرهم ، على أولئك المتحجرين الخطاة. فيرى التحجر سبباً مشدداً ، كما يرى المشترع حالة السكر سبباً فى تشديد عقوبة المجرم .

وأفضل أنواع اليائسين هم من يبلغ منهم اليأس مبلغاً عظيماً، فيشعرون بهول جرمهم، ويلتمسون الرحمة عائدين إلى الله ، فتكون التوبة على قدر المعصية . فالطرفان يلتقيان . وكثيراً ما يولد الخير من الشر . من هذه الفئة كان أغوسطين ومريم المجدلية ولص اليمين . أما لص الشمال فمن الفئة الشيطانية التى تتحدى الله.

بعد هذا يظهر أن مقولة اليأس ديالكتيكية ، وهى مفرق طريقين : طريق الخلاص وطريق الهلاك . سبيل الحرية وسبيل العبودية .

فإذا فرضنا أن الخاطئ اليائس اتخذ طريق الحرية ، أى وثب إليها وثباً

فإنه يبلغ المرحلة الثانية، أى المرحلة الأدبية التى أشرنا إليها سابقاً. وأخص ما تمتاز به هذه المرحلة الشعور بالواجب واعتباره الركن الأساسى فى تقويم الشخصية. وقد رأينا فى المرحلة الأولى ما يكون عليه أصحابها — أى طلاّب اللذة — من التشتت والفوضى ، وهما عكس الحال التى يكون عليها الإنسان فى الدور الأدبى من التوازن الداخلى ، إذ يعتبر أنه بقيامه بالواجب الأدبى العام يجمع فى شخصيته بين العمومية والفردية ، وبتعبير أوضح أن ماتفرضه الهيئة الاجتماعية على أفرادها هو عام ، والإنسان الواحد فرد ، فإذا لبّى نداء الواجب جمع فى شخصه بين العام والخاص.

ومعلوم أن الواجب فى مقدور الناس جميعاً لأنه القاعدة ، والقاعدة لا تكون فوق الطاقة ، بل على المستوى العادىّ. وفى ذلك ما يناقض مبدأ الوجودية الذى يقتضى الخلق. ولا يلبث كيركغورد أن ينقذ الموقف ، فيوجب على الفرد أن يخلع على هذا الواجب العام صبغة شخصية ، تلافياً للوقوع فى الآلية ، والتكرار ، والضرب على وتيرة واحدة.

غير أن هذه المرحلة ، على سموّها عن سابقتها ، تنطوى على مساوئ. أجل إن الإنسان فى هذا الطور يغتبط بتأدية الواجب ، وينتظر من وراء عمله السعادة. ولكن ما ترى يكون موقفه إذا فاتته السعادة وألمّت به النكبات كما ألمت بأيوب ؟ يكون موقفه على الغالب موقف أصحاب أيوب وزوجته السليطة اللسان ، إذ عاتبته على سلوكه طريق الصبر. لقد كانت تنتظر ثواباً ورفاهية وازدياد الخيرات والبركات مقابل فضيلة زوجها ، وها هو ذا يحصد الشوك بدلا من القمح ، ويجتنى العوسج بدلا من التين !.

ومن سيّئات هذا الطور الأدبى أنه يدعو صاحبه إلى العام ، والعام يحل المشكلات العادية ويغصّ بما فوق ذلك ، فضلا عن أنه يخفف المسؤولية الفردية ويؤول إلى ذوبان الفرد فى الجماعة « الجمهور » ، وتقويم القيم بمقاييس العامة.

وليس فى الآراء أسقط من رأى الجمهور. الجمهور يقدّس القوىّ وقد

يكون زعيم العصابات أشرف منه .

الجمهور يقدس أصنام المال والجاه .

الجمهور حمل امرأة مومساً إلى كنيسة نوتردام فى باريس ،وسمّاها إلهة العقل ! .

الجمهور عدو النوابغ وقاتل الأنبياء والمرسلين .

وإذا شئت أن تعرف قيمة رجل ، أو صواب رأى ، أو ثروة عبقرىّ ، فأمسك عن سؤال الفئة المستنيرة ، واستشر القطيع ، أى الجمهور ،فمهما يقل فخذ العكس تجد الصواب ، فإن قيل لك أسود فاعلم أنه أبيض .

زعموا أن سيارة صدمت رجلا فألقته أرضاً ، ولم تكن الصدمة من القوة بحيث تفقده الوعى ، فنظر إلى رقم السيارة المسرعة ليشكو سائقها ، فتراءى له الرقم ٧٧ وكان فى الحقيقة ٨٨ ،ولكن المسكين انقلب رأساً على عقب، فقلب الرقم أيضاً وكذلك هو الجمهور يرى الأشياء مقلوبة !.

ولرب معترض يقول :وأى معنى يبقى بعد هذا للمثل القائل: صوت الشعب من صوت الله ؟.

أجل يكون ذلك من الموضوعات التى يدركها الشعب بالفطرة،لا تلك التى تقتضى الدّقة والعمق وبُعد النظر . ولا تنكر أهمية الفطرة،أفلا ترى أن سرب الحمام يفرّ من الصيّاد، على غير علم منه بمفعول البندقية ؟ .

إذن فالطور الأدنى يستطيع حلّ المشكلات التى تقع كل يوم ولكنه يعجز عمّا فوقها. وقد وقع كيركغورد نفسه فى هذه الحيرة بعد خطبته «روجينا» فقد كان الواجب يأمره بالزواج جرياً على النظام العام. غير أنه بوصفه فذّاً لم يحب خطيبته كما يحب الذكر الأنثى ،بل أحب فيها «فكرة» ، أحب من خلالها الله .

وقد تعذّر عليها الارتفاع إلى هذه الدرجة من الصوفيّة لتصبح على مستواه ، وأبت عليه نفسه أن يخادعها ،فيتظاهر بأنه يحب منها ما يحبه العاشق من المعشوق وفى هذا الصراع انهزم العام أمام الخاص .

أما الحادثة التى يمثّل بها صاحبنا انهزام العام أمام الخاص، والمألوف حيال

الشاذّ ،والعادة إزاء التفرّد ،فهى حادثة إبراهيم وولده إسحق ،وقد جعل من هذا الموضوع مداراً لكتابه القيّم (خوف ورعدة) .

وقد تأثر بإيمان إبراهيم إلى أبعد حد. وأظن أنه وضع نصب عينيه قول القديس بولس : «بالإيمان قدّم إبراهيم إسحق وهو مجرّب ،قدّم الذى قبل المواعيد وحيده ، الذى قيل له إنه بإسحاق يدعى لك نسل ،إذ حسب أن الله قادر على الإقامة من الأموات أيضاً » .

ونظراً لأهمية هذه الرسالة البولسية (الإصحاح ١١ إلى العبرانيين) وما تنطوى عليه من قوة الإيمان ،وهو الألف والياء فى تفكير كيركغورد ، فإننا نختار بعضها فترى فيها نقاطاً ارتكازية فى فلسفة الرجل ، قال بولس :

« وأما الإيمان فهو الثقة بما يرجى والإيقان بأمور لا ترى ،فإنه فى هذا شهد للقدماء . بالإيمان نفهم ، إن العالمين ، أتقنت بكلمة الله حتى لم يتكون ما يرى مما هو ظاهر . بالإيمان قدّم هابيل لله ذبيحة أفضل من قايين ، فيه شهد له أنه بارّ إذ شهد الله لقرابينه . . . بالإيمان نقل أحنوخ لكى لا يرى الموت . . . بالإيمان نوح لما أوحى إليه عن أمور لم ترَ بعد ،خاف فبنى فلكاً لخلاص بيته فبه ، دان العالم وصار وارثاً للبر الذى حسب الإيمان . بالإيمان إبراهيم لما دعى ، أطاع ، أن يخرج إلى المكان الذى كان عتيداً أن يأخذه ميراثاً ، فخرج وهو لا يعلم إلى أين يأتى . بالإيمان تغرّب فى أرض الموعد كأنها غريبة ساكناً فى خيام مع إسحق ويعقوب الوارثين معه لهذا الموعد عينه . . . بالإيمان «سارة» نفسها أخذت قدرة على إنشاء نسل . بالإيمان مات هؤلاء أجمعون وهم لم ينالوا المواعيد ،بل من بعيد نظروها وصدّقوها وحيوها (عاشوها) وأقروا بأنهم غرباء ونزلاء على الأرض...

وماذا أقول أيضاً لأنه يعوزنى الوقت إن أخبرت عن جدعون وباراق وشمشون ويفتاح وداود وصموئيل والأنبياء ، الذين بالإيمان قهروا ممالك ، صنعوا برّاً ، نالوا مواعيد ، سدّوا أفواه أسود ، أطفأوا قوة النار ، نجوا من حد السيف ، تقوّوا من ضعف ، صاروا أشداء فى الحرب ، هزموا جيوش غرباء .

... وآخرون عذّبوا ولم يقبلوا النجاة لكي ينالوا قيامة أفضل . وآخرون تجرّبوا في هزء وجلد، ثم في قيود أيضاً وحبس . رجموا نشروا جربوا ماتوا قتلا بالسيف » .

أجل إن الله أراد امتحان إبراهيم أبي المؤمنين، فأمره أن يصعد إلى الجبل ويقدّم له ابنه إسحق ضحيّة، أي أن يذبحه بيده كما يذبح الكبش ويقدمه محرقة لله . وماذا يستطيع العام أو النظام الأدبي أو التقليد في مثل هذا الموقف ؟ هذا إسحق المنتظر ، وقد ولد لإبراهيم من سارة بعد أن نيّفا على التسعين ، يطلبه الله ليذبح ويحرق ، ويكون المأمور بالذبح إبراهيم نفسه .

حقّاً لو وقف إبراهيم عند المرحلة الثانية، أي الأخلاقية الأدبية، لعصى الله وناجى نفسه بما مؤداه : إن الأمر بالذبح وهم باطل ، ويستحيل على الله أن يسخّر والداً ليذبح ولده، تعالى الله أن يأمر بالجريمة . ولكن هل وقف إبراهيم هذا الموقف المتردّد؟ كلاّ بل طفر الطفرة الكبرى التي بذّ بها الأوّلين والآخرين، ووثب إلى الدرجة العليا، أي الدرجة الثالثة، درجة الإيمان . ومن أجل هذا سمي أبا الآباء، وأبا المؤمنين : وحسب له إيمانه برّاً، فقاد إسحق إلى الجبل، وشحذ السكين، وأعدّ الحطب ، وهمّ بالذبح ، لولم يتداركه الله برحمته ويبعث إليه بكبش سمين بديلا عن إسحاق . ذلك هو الخروج على العام والطفرة في الخلق واللامعقول . ثم إن الندم على الخطيئة ، والشعور بالخطيئة التي تلازم الإنسان وتحز في أعماقه هي من الخلجات الفردية العميقة التي تضعك بحضرة المطلق ، بحضرة الله . ولا يستطيع العام بلوغ هذه الدرجة، بل يظل سطحيّاً وشبيهاً بالمرهم الذي تفرك به ظهر المريض المصاب بناسور ، أي بتهرّؤ عظم العمود الفقري . ذلك المرهم يخفّف من ألم عصبي ، ولكن مفعوله يظلّ جدّ بعيد عن العظم .

الخطيئة هي الناسور الملازم للعظام، ويجب مد المبضع إلى ذلك المكان العميق، وركوب الخطر والمجازفة . ويتعذّر على الطبيب أن يرى الجرثومة التي تفتك بالعظم ولكنه يمد المقحفة ويقحف المكان المشبوه ، هذه هي الوثبة في اللامعقول .

والمجازفة الكبرى إيمان إبراهيم بالله، وها نحن أولاء قد بلغنا سدرة المنتهى ، عند كيركغورد ، أي الدرجة الثالثة ، أو المرحلة الدينية العليا .

المرحلة الدينية

القول بوجوب الطفرة من المرحلة الأخلاقية ، أو من الطور الأدبى إلى الطور الدينى ، لا يعنى وجود التنافر بينهما ، فالدين يحتضن الأخلاق ويتبنّاها ويخلع عليها رداء عجيباً يوليها قيمة جديدة . قيمة قصّر عنها العقل اليونانى والتجريد، وبلغها الدين المسيحى الذى وضع الإنسان بإزاء الله مباشرة ، لا كما يضعه مبدأ الحلولية، إذ يحسب أن كل شيء هو الله) وإن الإنسان متحد بهذا الكل، بل وضعه بإزاء المسيح ليقتدى به ، ومن هنا شعر الإنسان بأن مقياس التقويم هو الإنسان الإله . وبهذا أدرك الآدمى أن فيه قبساً من اللانهاية ، وأنه بمقدار شعوره بهذا اللامتناهى يشعر بتقصيره وبخطيئته، وبعظم زلّة آدم التى تغمر الجنس البشرى كل مولود يولد خاطئاً، وتبعاً لذلك فإن القلق الدائم والألم يلازمان شعوره الدينى ، وهذا الشعور هو أعلى طبقات الوجود . وما الخطيئة إلا رفض الاقتداء بالمسيح — الذى هو المقياس والغاية — لا أنّها زلة عارضة كما تحسبها الأخلاقيات. إذن فالشعور بالخطيئة هو فى صلب المسيحية ، فى رأى كيركغورد . وهذا إغراق كثير ، لأنه ارتكز على رأى لوثيروس فى تفسير قول بولس الرسول « وكل ما ليس من الإيمان فهو خطيئة » . (الآية ٣) من الإصحاح الرابع عشر إلى الرومانيين .

وهو يعتبر أن جسامة الخطيئة ناجمة لا عن موضوعها . فقد يكون موضوعها يسيراً ولكنها جسيمة، لأنها تقترف بحضرة الله، مستوحياً ذلك من قول بولس الرسول : « إذن من يرذل لا يرذل إنساناً بل الله الذى أعطانا أيضاً روحه القدوس » (تسالونيكى الإصحاح ٤) .

إن التمادى فى الخطيئة خطيئة جديدة ، ويقوم ذلك بأن يصرّ الخاطئ على

خطيئته، ويغلق بابه فى وجه الخير. وهناك درجة فوق هذه فى سلّم الشر، وهى قنوط الإنسان من رحمة الله وغفران الخطايا، وتلك خطيئة ضد الروح القدس لأنها تكذيب للمسيحية وتحدّ لها.

كل هذه الأقوال وما يتفرع عليها تردّ إلى أصل واحد هو الإيمان. والإيمان عنده كما أشرنا إلى ذلك مراراً هو اللامعقول والمخاطرة والطفرة فى المجهول. فإمّا أن يكون الإيمان كإيمان إبراهيم الذى كان من ذبح ولده إسحق قاب قوسين أو أدنى، وإلاّ فلا. وإعجاب صاحبنا بإبراهيم غطّى أيوب، برغم إعجابه بأيوب وبموقفه العظيم من زوجته وأصحابه. ولكن أيوب امتحن امتحاناً وكوفىء فى هذه الدنيا، وضوعف له فى المال والبنين، وشرط الإيمان أن يجاوز الحياة الدنيا ومباهجها إلى الخلود والمطلق.

شرط التديّن الألم وشرط المسيحية صعوبتها، ولعلّ صاحبنا استطاع التوفيق بين هذا الرأى وبين قول المسيح فى إنجيل متّى: « نيرى طيّب وحملى خفيف »، بأن جعل من ضمن هذا الألم غبطة، أى كان تألّماً سارًّا تبعاً لرأيه فى التناقض الديالكتيكى، وقوله بوجوب الإذعان والتسليم، إذ من يخاطر بالكل يربح الكل، كما خاطر إبراهيم بإسحق وربح إسحق. وإذا كان كيركغورد قد جازف بروجينا إثر صراع طويل وتمزّق داخلى، أفتراه كان ينتظر أن يلقاها فى الأبدية وقد تنزّل عن أى ثواب فى الحياة الدنيا؟

قال المسيح: «من أهلك نفسه من أجلى يربحها»، وفهم «سورين» من هذا أن طريق المسيحية ملأى بالأشواك والأوجاع، ولكنه ألم حلو لأن المسيح محبة، وخيّل إليه أنك إذا أجبت عن سؤال المسيح أتحبنى؟ بالإيجاب، فاحمل صليبك واتبعه. فالله يعذّب محبيه ويمتحنهم، فإنه تعالى من الشر يستخرج الخير، ومن السلب يستخرج الوجوب، ومن القسوة الحلاوة، ومن الحرب السلام. قال السيد له المجد: « ما جئت لألقى سلاماً بل حرباً ». قسوة الله على الإنسان كقسوة الوالد على الولد مبعثها المحبة.

وفى جملة الأسباب التى حملت كيركغورد على التقشّف والانصراف عن أباطيل العالم، واعتقاده بفساد المادة ووجوب التعمّق والانطواء على الذات، ما رآه من رجال الدين معاصريه المنغمسين فى الترف، المتقلّبين فى أكناف النعيم، القائلين بما لا يعملون ، المستمدّين عظاتهم من العقل ،الصادفين عن القلب ، الناقضين يوم الاثنين ما قالوه فى كنائسهم يوم الأحد. ولقد بالغ فى تحقير المتزوجين منهم ، تبعاً لتحقيره المرأة ، إذ اعتبرها الأنانية المجسّمة ، التى تذهب بعقل الرجل.

عوامل عديدة بغّضت إليه الحياة فتشاءم ، ولا تنسَ ما قدّمناه لك عن حياته الخاصة، وتأثّره باللوثيرية وبأبيه ومزاجه السوداويّ.

القلق

القلق من الأركان الأساسية فى فكرة سورين كيركغورد ، ويجب التمييز بينه وبين اليأس ، فاليأس مرتبط بالسقوط ، سواء نجم هذا السقوط عن اقتراف خطيئة، أو عن تخبط العقل فى التناقض والخلف واللامعقول ، أى من جرّاء استحالة تفهّم المسيحية تفهُّماً عقليًّا .

أما القلق فسابق للخطيئة، ومرتبط بالحرية والإمكان ، وكلاهما سابق لها . ولو لم تكن الحرية لما كان القلق، فالجبرية تزيله، إذ لا خيرة للإنسان فى أمره . القلق يشبه الدوار الذى يعترى الواقف على شفير الهاوية ، وهو ذلك السحر الذى شاع فى حواء قبل إقدامها على أكل الثمرة المحرّمة، سحر الحية وإغراؤها، هو الخوف من العدم ، من حصول شىء لم يقع بعد ، ولكنه الجاذبية التى تسبق الخطيئة ، إذ الخطيئة لا تتمّ إلا بالوثبة ، بالفعل الحرّ والاختيار . ويوافق هذا المعنى فى الحيرة السابقة للخطيئة مقطعاً من قصيدتى « ألم » حيث قلت :

يارب ما هذا الوجود تحيطــه	الأسرار مغلقة على الحكماء
ما آدم إلاّ جناح بعوضة	متقلّب فى صرصر هوجاء
أوهى من الخيط الضعيف خلقته	ونفحتــه برفيقــة بلهــاء
ظمئت فما بل الفرات لسانها	وتلهبــت كتلهــب الرمضاء
لم تطفىء الأعناب نهمتها ولا الـ	رمان فى أغصانه الخضراء
نظرت إلى الفردوس نظرة تائه	فى البيد أو متحرق بلظاء
ما زال يرديها الطوى ويهدّها	حتى ارتمت من وطأة الإعياء
فى ظلّ وارفة الغصون شهيّة	حلمت بها بالرمز والإيحاء

جاءت صفيّها تدب وأومأت | فتبسطت حـواء للإيمـاء
وتواثبت فيها الحياة ولوّحت | رعشاتها بوليمـة سمحـاء
سرحت أناملها بفضيّ الندى | وتناولت تفـاحة الإغـواء
فتفتحت أجفانها فإذا بها | مع آدم فى ذلة وعـراء

* * *

يا مبدع التفاح أنت خلقته | وأراك تحبسه عن الفقـراء
أكلوا فما ذنب الجياع ، وطيبه | ملء الفضاء الطلق والأجـواء
يا لاجم الأمواج فى طغيانها | هلا لجمت الجوع فى الأحشاء
وكبحت وثّاب الخيال بشاعر | نبضاته مشبوبة بصـلاء
من ناضر الإحساس صغت فؤاده | متلهب الوجدان فى الأحناء
متّعته بالطيبات فخف من | سكر إلى سكر إلى إغراء
ويضلّه الشيطان فهو مقسّم الر | غبات بين جهنّم وسماء
يا رب عفوك! فالشراع ممزق | والبحر رهن الريح والأنواء
بمناك تقتاد السفينة رحمة | وتبيت تهديها إلى الميناء
يا ملهم العصفور أين غذاؤه | حاشاك أن تبغى على الضعفاء!

ولو خلا الإنسان من القلق لما وقع فى التجربة . القلق هو السحر البغيض والجاذبية المكروهة ، هو الخوف والتمنى معاً ، ذلك هو الضعف الذى يسبق الخطيئة الأولى ، فيخيّل إلى الإنسان أن المسؤولية تلاشت. القلق هو الجزع الذى يساور النفس فلا تماسك ثم تهوى . ولا يخلو إنسان من هذه الحالة النفسية ، لأنها مرافقة للوجود .

ويحذّر كيركغورد الآباء من بث القلق فى نفوس أبنائهم وتخويفهم من الخطيئة كما فعل أبوه حياله ، إذ فى التخويف تشويق لهم . والقلق الغامض رافق الإنسان منذ التاريخ ، وقد عرفه اليونان وتجاهلوه فأغرقوه فى الجبرية ، أو فى المصير (Destin) حيث يعيش الإنسان بدون الله . أما اليهودية فأحست القلق

الداخلى أو الخطيئة بشكلها الأخلاقى ، ومن هنا عمد الإسرائيليون إلى التطهير والغسل والأضاحى . وظل القلق لغزاً يقضّ مضجع اليهود ويفيئون إليه ، فهو حامل ومحمول معاً . وفى المرحلة الدينية يتخذ القلق أحد طريقين : أولهما السبيل الشيطانى وهو الفرار من القلق ، إذ ينطوى الإنسان على نفسه ويعتصم فى الأعماق ، ويظهر بمظهر الرياء والنفاق والملذات والكبرياء والنذالة ، أى أنه يقفل الأبواب دون نسمة الخير فيكون القلق هنا يأساً . وثانيهما أن يسلك السبيل الآخر وهو سبيل المسيحية ، والمسيحية لا تفرّ من القلق ، بل تتعمق فيه وتستشعر عظم الخطيئة وعظم الغفران . تلك هى طريق الكمال ، طريق الإيمان الذى يخفّف من القلق ، الإيمان المتواضع تواضع أزهار الحقل التى ألبسها الله حللاً لم يرتدِ مثلها سليمان فى أبهة ملكه . ذلك هو دواء القلق ، كما أن اليأس فى بعض حالاته ، أى عند الشعور بالخطيئة ، يكون دواء اليأس . ذلك هو الرجاء المنبثق من الإيمان باللامتناهى ، من الوثبة فى اللامعقول ، وتلك هى طريق الخلاص بتطهير النفس من أدرانها .

المسيحية تثير القلق وتخمده . ومن مأثورات كيركغورد قوله : إذا حذفتم القلق من ضمير الإنسان تستطيعون إقفال الكنائس وجعلها قاعات للرقص . ومن أقواله : أيها الأب السماوى لا تكن مع الخطايا عوناً علينا بل كن لنا عوناً على خطايانا ، حتى لا نذكر ذنوبنا كلما فكرنا فيك. بل نذكر غفرانك ، حينئذ تمحو حلاوة الغفران مرارة الخطيئة ، لأن الله محبة . ولكن يجب ألا ننسى أنه غفر لنا ، لئلا نتمادى فى النسيان ، ومن ثم فى اللاشعور .

وأول أركان التدين هو الحياة الداخلية أى أن تتبنى العقائد الإيمانية فتصير منك ، وهى وليدة الوحى لا وليدة الفلسفة ، ومتعالية عن الذات أى إلهيّة ، لا ملازمة للذات . ويجب أن يكون الاتصال مستمراً بين الذات وموضوع عبادتها ، أى الله . وهو كما علمت اتصال قلبى ، لا اتصال معرفة وفلسفة خاضعة للعقل كما تخضع له المذاهب الفلسفية . فالمسيحية ليست مذهباً ، وكأنها المسيح

نفسه ، أى حياته وأعماله ، والعلاقة به علاقة توتر صراعى لا علاقة ركود .

ومن هنا فالمسيحية ترتكز على الذات الفردية لا على الجماعة والنوع ، والفرد هو الذى يخطئ لا الشعب ، والمسيح افتدى الناس لا كمجموع مبهم شبيه بالشركات المغفلة (الأنونيم) ، بل كل فرد من هؤلاء الناس . ولولا فكرة الفردية لاستفاد كل واحد من البشر من سر الفداء بمجرد كونه بشرياً وبدون أن يفعل شيئاً ، كما يستفيد المساهمون من أرباح الشركة . فإذا كانت الأفضلية فى عالم الحيوان للنوع على الفرد ، فالأمر على عكس ذلك فى ما يتعلق بالإنسان ، لأنه لا يذوب فى المجموع .[٤]

ومن جوهر إنسانية الفرد أنه سيدان يوم الدينونة ، ويستحق العقاب أو الثواب كفرد . أما هنا فيستهويه العدد والمجموع ، ويجرى فى أثر المجموع أى وراء القطيع . أما الذات الأزلية بما هى أزلية فإنها فردية ، وتحيا حياتها الداخلية . واتصالها بالغير لا يكون مباشرة بل عن طريق المثل والقدوة ، وإنما العمل الصالح ينم عن صاحبه ، كما ينم العبير عن البنفسج من وراء السياج . . .

المهم طهارة القلب ، وبدونها لا يكون الإنسان إلا معترك الأهواء . والغرائز الدنيئة وطهارة القلب هى صرف النفس بكليتها إلى الله ، ليتلألأ فيها ويضىء ويصبّ فيض بهائه .

بهذا القلب النقىّ فقط يستطيع الإنسان أن يعايش المسيح ، أى أن يعاصره . والمعاصرة لا تعنى المشاهدة العيانية ، فكثيرون ممن عاينوا المسيح لم يعايشوه بالمعنى الذى يريده كيركغورد . المعاصرة تعنى محو الزمان والمكان ، والمعايشة بالروح والإيمان ، بوساطة الطفرة فى اللامعقول ، ووجوب مواجهة العثرة اللازمة للمسيحية ولسر التجسد ، إذ ليس الله جسداً مثل سائر البشر . أو لم يقل السيد المسيح نفسه : طوبى لمن لا يعثر فىّ . ويشرح كيركغورد هذه الآية فيقول : (طوبى لمن آمن بأن هذا الرجل الوضيع هو الله ، وهو الذى مشى على البحر ، وأشبع خمسة آلاف رجل من سمكتين وخمسة أرغفة ، وزجر البحر الهائج فسكن ، وقال

للمخلع خطاياك مغفورة ، فاحمل سريرك وامش ، إلى ما يتصل بذلك من العجائب العديدة .

إذن فالله لا يريد أن نعثر ونظل في العثار ، بل أن يكون العثار مفتاحاً للإيمان ، لأنه صدمة قوية وعقبة لا يتغلب عليها العقل والمنطق ، وتكون مقولة العثار إذن كمقولة القلق واليأس السابقين ، أى طريقاً إلى الخلاص . ويستشعر العثرة بصورة خاصة من سلك الطريق الضيق ، وضحى بأباطيل هذا العالم ، لا ذاك المسيحى بالاسم ، المتقلب فى الملذات ، فهذا لا يرى صراعاً بين الإيمان وأبهة الدنيا وزخرفها . وبعد فالعثرة ليست بالأمر الهين تجاوزه ، فإن المسيح الإله لم يثبت ألوهيته إلا بوساطة العجائب ، والعجائب رموز وعلامات يجب تفسيرها ، وهذا يعنى الإفضاء المباشر (Communication directe) . السيد المسيح ملتقى التناقض وموضع السر واللغز ، وهذا السر يظل مغلقاً فلا يفتحه إلا نعمة الإيمان ، وفى الطريق إلى الإيمان إمكانية العثرة ، والعثرة ألم عميق ناجم عن الغموض وتعذر الإدراك المباشر ، لأن الإنسان مفطور على حب السهولة وتستهويه اللذة فى المحسوسات ، والغبطة فى العاطفة ، والوضوح فى مسائل العقل . والإيمان يغلق دونه هذه الأبواب ويضطره إلى المخاطرة الكبرى ، ويخاطر بالكل ليربح الكل .

الألم هو نصيب المختارين والأعلام فى الحياة الدنيا ، فمن أحب الله ومن أحبه الله فهو متألم حتماً . هذا هو بطل الإيمان فى نظر كيركغورد ، وهو يختلف كثيراً عن البطل فى عرف اليونان . فذاك بطل أخلاقى ، بطل الواجب يؤدى واجبه وييأس ، ويُفصح ويعبر عما يفعل بمرأى ومسمع من شهود الرواية . لذلك ظلت المأساة اليونانية ناقصة كالتمثال اليونانى ، يعوزه البصر .

أما بطل المسيحية المتألم فلا يعبر ولا يدخل فى العمومية ، بل يظل فرداً منطوياً على نفسه ، معتصماً بالصمت ، وحيداً فى حضرة الله ، فرحاً بعزلته وألمه ، منفتحاً على الناحية الأزلية التى فيه ، فما ينفك مغلق الشفتين مفتوح العينين ، ذله مجد ،

وهزيمته انتصار. ولا يعنى ذلك أن يكون متفرجاً، فالمعجبون بالمسيح كثيرون ، والمقتدون به قلة . والبطل من لا يقف عند حد الإعجاب، بل ينزل إلى ساحة القتال . فالمسيحية فعل واقتداء، لا عظات وثرثرة وجدال عقيم .

أما الصلاة فجدّ ضرورية، وهى بمثابة التنفس للجسد، أو هى معركة مع الله تنتهى بانتصار الله فينا . وربما استوحى كيركغورد هذه المعركة من مصارعة يعقوب والملاك، إذ صمّم يعقوب ألاّ يفلته قبل أن ينال بركته. وليست الصلاة الحقيقية ثرثرة ووصف مطالب ، ولكنها شعور عميق يقرّبنا من الله إلى درجة أن يكون البارى المتكلم ، وأن يكون المصلى هو المصغى المستمع ، ولا يتمّ ذلك إلا بالمحبة، فالله لا يظهر إلاّ لمحبيه ، المحبة وحدها الطريق إلى الظهور أى إلى المعرفة. وهذا يوضح لك معنى الآية : إن الله محبة ، ويطلعك على ناحية تصوّف كيركغورد الذى يختلف عن الصوفية المعروفة، والتى وجّه إليها سهام نقده، واتّهمها بالرخاوة والضعف، هذا ، فضلا عما يستشعره المتصوّف من الكبرياء، إذ يتوهّم أن الله آثره على الآخرين ،فخصّه بمحبته من دونهم. ونعى على المتصوّف انهزامه فى معركة الحياة، وتنكّره لأقرب الناس إليه، حتى يخالهم غرباء عنه، يضاف إلى ذلك إغراق المتصوف فى الميتافيزيقيا والتجريد .

هذه المطاعن وأمثالها ، مضافة إلى المعروف عن كآبة كيركغورد الدائمة ، حملت بعض المؤرخين على إخراجه من عداد الصوفيين . والذى يبرر زعمهم هذا كون الصوفية تعتقد بالاتحاد، على حين أن كيركغورد يترك هاوية لا متناهية بين الله والإنسان. فإذا اقترب المسيح الإنسان من الإنسان، فالمسيح الإله يظلّ فى تعال لا حدّ له . الله نور يبهر أبصارنا الكليلة ،فتغدو فى ظلمة . وأقصى علمنا به هو جهلنا إياه .

ولكن إذا اختلفت صوفيّته عن صوفيّة سواه ، ووقع الخلاف على التحديد، فهل يجوز إخراجه من عداد المتصوفين ؟

إنه لافتراء عظيم على رجل عانى من التمزّق والصراع والقلق ما لم يعانه إلا قلة

من البشر. أجل! إن فى هذا الرأى لحيفاً على صاحب الهنيهة، أى الذى أهاب بالإنسان إلى عمل الخير فى كل هنيهة من حياته ، باعتبار الهنيهة الحاضر المتّصل بالمستقبل ، وباعتبارها بدء الأبدية . فاجتنب ضلالة أفلاطون الملتفت إلى الماضى باعتبار حياة الإنسان الحاضرة تذكّراً لماض كان فى حياة أخرى . فمن ترك الهنيهة الحاضرة تعبر ، وخلد إلى الأعمال اليومية فقط ، فقد نسى الله ، ونسى الأبدية ، وتهرّب من المسؤولية المحتومة على الإنسان بوصفه إنساناً فاعلاً .

من نظر إلى الهنيهة كلحظة أو كطرفة عين عابرة فى الزمن ، ولم يشدّها إلى الأبدية ، بحيث تكون الأبدية داخلة فى الزمن ، فقد تبخرت حياته وتلاشت . اللحظة ليست فراغاً ولكنها ملء الزمن وفيها ظهر المسيح . وليست الظروف هى التى تتحكّم فى اللحظة بل الإنسان الفذ ، البطل القائم أمام الله هو الذى يملؤها ، لا أفراد القطيع المتسابقون إلى المرعى والتناسل والمبتذل من الأعمال ، يملؤها نبى يعلو على الزمن. ولا يخطرن فى بال أحد أن يكون هذا البطل سوبرمان نيتشه ، أو أحد المتبلّدين العقلانيّين ، بل رجلاً نبوىّ الروح مثل كيركغورد ، يلقى بنفسه فى الصراع ، ويستشعر خطيئته وضعفه وما يمليه عليه واجبه من الجهاد فى سبيل غايات سامية ، فيخر فى المعركة بطلا ، استوقف الهنيهة وسقط فى صميم الأبدية .

هنيهة كيركغورد ليست تأملاً صوفيّاً ولا حدساً نفسانيّاً ، أى بسيكولوجيّاً ، ولا خيالاً شعريّاً ، ولا وليدة الضرورة والجبرية ، بل ظهور الأبدية فى الزمن ، وامتياز المسيحىّ الفذّ الذى يؤدى الرسالة فيوقظ الأجيال من سباتها ويغيّر وجه التأريخ .

ذلك هو رجل الساعة الذى يعرف مكانته فلا يعيش فى الماضى ، ولا يحلم فى المستقبل ، بل يعمل فى الحاضر السرمدىّ بدون خوف ولا خشية ، لأن الله معه. بهذه الحماسة وبهذه الغيرة الرسوليّة شهر «سورين» الحرب على الكنيسة الرسمية واضعاً نصب عينيه موقف السيد المسيح فى الهيكل ، إذ قلب موائد الصيارف وباعة الحمام ، وصاح بهم : بيتى بيت الصلاة يدعى ، وأنتم جعلتموه مغارة للصوص .

لقد حان لنا بعد هذا الطواف أن نلقى نظرة إجمالية على كيركغورد ، ذلك الرجل اللغز ، فنرى فيه الصراع والتناقض أشدما يكون الصراع . ولقد اتهمه النقاد بأنه ناقض مبادئه الأساسية ، إذ عمد إلى المفاهيم العقلية لإثبات فكرته ، أى أنه عقلن التناقض وبرر اللامعقول والخلف ، وأخمد القلق برغم زعمه أن الحقيقة الوجودية تحس فقط ولا تعطى ، ويستحيل الإفضاء بها كما تعلم العلوم ، لأنها تخرج بذلك عن الفردية ، وتدخل فى نطاق العام .

أيقدم كيركغورد على هذا وهو الثائر على هجل ، الناقم على العقلنة وعلى العمومية ، الواضع نصب عينيه أفراداً كأيوب وإبراهيم ؟ لقد نعى على هجل سلوك طريق العقل والبرهان للتدليل على نظرته ، ولكن ألم يسلك هو طريق البرهنة ؟ ، الطريق التى حرمها على سواه حيث يقول : « لقد حاولت البرهنة على ضرورة اللامعقول ولكنها برهنة تختلف عن الأساليب الفلسفية . » أليس فى قوله هذا تناقض ظاهر ؟ فإذا كان اللامعقول ضرورياً فكيف يبقى غير معقول ؟ إذ لابد للضرورى أن يكون معقولا ، كما أنه لا بد للنار أن تكون حامية . فإذا سلمنا بأن اللامعقول يظل كذلك ما دام ذاتياً أى داخلياً مكبوتاً فى صدر صاحبه ، فلا بد أن يصير معقولا متى كشفت عن حقيقته . فلو ظن أن أحد الجنود قتل فى المعركة واجتمع رفاقه لتأبينه ، ثم ظهر أنه كان مختبئاً فى أحد الكهوف ، وهو على خير وعافية ، أفيجوز لرفاقه أن يثابروا على حفلة التأبين ، أم يجب إدخال رفيقهم فى الصف وإدراجه فى عداد الحاضرين ؟

وبينا نرى كيركغورد يقول : الإيمان هو هذا اللامعقول الذى يؤثر الفرد على العام ، يعود فيقول : ولكن هذا الفرد لا يكون كذلك إلا بأن يخضع للعام أولاً ويندرج فيه . فما باله يتحفظ بهذا المقدار ، وأين هى الوثبة التى تغنى بها ؟ عجيب أمرك يا هجل ، يعيب عليك الخصوم طريقك ثم يسلكونها ، أو يمرون بجانبها على الأقل . أتراك غرست على جوانبها ورداً ينفر الناس من شوكه ، ولكنهم يتوقون إلى عبيره كلما أعوزهم الطيب ؟

ولكن كيركغورد يستدرك فيزعم أن الخلف (L'absurde) ليس على إطلاقه . أجل إن تجسّد الله وولادته فى مغارة وظهوره حقيراً، أمور لا معقولة ولكنها لا معقولة نسبيًّا . وهناك ما هو أعمق فى الخلف واللامعقولية المطلقة . فلو بقى الله مجهولا، أى بدون تجسّد، وظل متوارياً، لكان ممثّلا هزليًّا لا ربًّا ولا أباً للبشر .

بين المعقول واللامعقول ، بين الشك والإيمان ، والمتدين والشاعر ، والديالكتيكى والمتهكّم، واليائس والمؤمل، والقلق والمطمئن، واللوثيرية والكاثوليكية مضى كيركغورد شهيداً . شهيد الصراع النفسانى الهائل الذى يسجل فى صفحة خلود مبدأه القائل، بأن الله يعذب محبيه، وأن على الإنسان تحرير نفسه من نفسه، وترك باب الرجاء مفتوحاً فى ليل الخطوب ، مهما تكاثفت سدول الظلمة .

تلك الوثبة الخطرة فى المجهول أربت على شطحات الصوفية فى الإيمان .

ومن أهمّ النقاط التى شغلت كيركغورد إيجاد السبيل للخروج من الذاتية ، أى من هذه الدائرة التى يدور فيها العقل على نفسه شبه محموم . أجل إنه ألح على هذه النقطة كل الإلحاح ، وأشعر العالم بأن هناك شيئاً خارج الذات هو المطلق المتعالى ، به يصطدم الفكر ولا يتعداه .

وهذا ما وقع له إذ حمّل العقل ما لا يحمل فاصطدم، فعدل عنه إلى الإيمان . ذاك هو الصراع الذى لا ينقضى ، صراع يحرم صاحبه الرقاد والغفلة ، ونداء شبيه بقول الشاعر :

ألا أيّها النوام ويحكُمُ هبّوا! بل شبيه بصوت المؤذن: الصلاة خير من النوم. وكان كيركغورد المنادى والمنادى فى آن واحد . ومن بعده تجاوبت الأصداء ورنّت فى المسامع . ومما لا ريب فيه أنه أحد العظماء الذين جاءوا الدنيا فمكثوا فيها ليلة ، وخلّفوا ضحاها لمن جاء بعدهم ليحدث بنعمة ربه على المختارين .

ومن مظاهر عظمته تواضعه، إذ يحسب نفسه رجلا فقيراً، لا قائداً ولا معلّماً ولا موجّهاً بل شرطيًّا أو جاسوساً فى خدمة الله . وكثيراً ما تستخدم دوائر الشرطة

أصحاب السابقات فى الإجرام، وترغمهم على الطاعة، آخذة بزمامهم كما يأخذ الفارس بلجام الفرس ، مع الفارق العظيم ، وهو أن العناية الإلهية تأخذ الخاطئ بالرفق والمحبة، وتقوده فى طريق الخلاص، وتسخّر مواهبه لغاياتها السامية .

ثار كيركغورد على زمن طغت فيه الملذات ، وساد الترف ، وحلت المفاهيم العقلية والإحصاءات العلمية محل الحياة الخافقة ، وهانت فيه الأسرار الإلهية الإيمانية هواناً قصياً ، حتى غدت فى جملة المشكلات الدنيوية ، رخيصة القيمة سهلة الحل، ليّنة مائعة تكاد تتبخر لفرط ميوعتها ، فلا عقبة ولا صعوبة فى طريق البهلوانية والمهارة. المهارة التى تطيح بالقيم المقلسة، وتذهب بما فى الإنسان من سرمدية لأنها شهادة كاذبة ضد السرمدية وتمويه على الوجود ، واختلاس الإنسان من بين يدى الله .

الجماعة قتلت الفرد فلا شخصية له ، فهو أشبه شىء بأوراق النقد الوسخة التى تداولتها الأيدى ، فلا فرق بين ورقة قيمتها ألف فرنك وأخرى تعادلها . كذلك لا فرق بين زيد وعمرو، كما لا فرق بين كبش وكبش .

ثار كيركغورد فى عصر اضمحلال الشخصية وسقوط الفرد فى الناس ، إذ غدت العقلنة كل شىء ، وتكاثر الحديث السطحىّ عن الروح حتى نسى الناس الروح القدس ، وأصبحت الحقيقة موضوع الخطابة والشعر ، كما لو كان فى وسع دماغ أن يلقيها إلى دماغ ، كما تستطيع اليد إلقاء النقد إلى اليد . لقد أهاب كيركغورد بالناس إلى الإيمان وإلى الصراع والشعور بالمسؤولية ، إلى الاقتداء بالمسيح . ومعنى ذلك محبة الله ومحبة القريب باعتبار البشر كلهم إخوة. وعبثاً ينشد البشر هذه الأخوة خارج الدين . المسيحية فوق الأممية والطائفية ، ويجلّها كيركغورد عن أن تكون كاليهودية، لا تدين إلا بقوميتها باعتبار اليهود شعب الله الخاص ، فتباً له من زعم سخيف . وبما أن البشر أخوة يتحتم عليهم أن ينشدوا الكمال، ويتطلّعوا إلى الغاية السامية التى هى الله. الإنسان هو الذى يصنع

نفسه ويصنع التأريخ. ويذكّرك هذا بكارل ماركس ولكن الوجودية هناك منصرفة إلى المادية ، على حين أنها هنا مطبوعة بطابع الروح والفردية .

وقبل أن نختم الكلام فى كيركغورد نرى لزاماً علينا أن ننحنى أمام عبقرية رجل غيّر وجه التأريخ .

فريدريك نيتشه

١٨٤٤ — ١٩٠٠

لا ريب أن فريدريك نيتشه أثر فى الوجودية كلها إلى حد بعيد ، وبخاصة فى الوجودية الملحدة، فانتشر صداه فى الآفاق الأوروبية قبل أن تغمرها موجة كيركغورد ، ذاك أن الفيلسوف الدانمركى تضاءل صيته فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، فلما عاد وانتشر فى أوائل القرن العشرين كان الطريق معبداً بما تركت مؤلفات نيتشه فى النفوس .

ولقد رأينا أن نذكر كيركغورد فى مستهل الكلام على نيتشه لما بينهما من وجوه الشبه ، برغم التباين من جهة الإيمان ، ولقد التقيا غير مرة على صعيد التفكير ، وعلى غير موعد ، وبدون تعارف . فكلاهما تطوع لمحاربة المثالية التى تبرمت بها صدور الكثيرين من المفكرين، فأصبحوا ينتظرون الخلاص من البهلوانية العقلية، فجاءهم الفرج على يد نيتشه، ثم عقبه كيركغورد، وإن كان الدانمركى سابقاً فى التأريخ والتأليف. من أجل ذلك يعد فريدريك سابقاً فى بشارة الإنجيل الجديد، وكلاهما يرى الفلسفة ملازمة للحياة، فما تفكير المرء إلا انعكاس حياته فى مرآة ، لذلك يقول نيتشه إنه كتب ما كتب بدمه .

وكلاهما عدو لهجل متأثر بشوبنهوعور الناقم على هجل لى أساتذة الفلسفة الألمان. وكلاهما أعجب بسقراط ، فاتخذه كيركغورد أستاذاً واتخذه نيتشه عدواً، على أنه كان يحترم ذلك العدو. كلاهما يتجه إلى الفرد ، إلى الإنسان الغامض، فيكتفى بأن يوجهه توجيهاً ليترك له حرية إنشاء نفسه .

كيركغورد يقول بالرجل الفذ ، ونيتشه يعرض وجه زرادشت المتعالى على الجماهير .

كير كغورد يريد الإنسان مسيحياً صميماً رفيعاً، ونيتشه ينشد السوبرمان .

كير كغورد مؤمن ثار على المسيحية السطحية ، ونيتشه ملحد ثار عليها للسبب نفسه .

كيركغورد أقام الإيمان مقام المعرفة الموضوعية ، ونيتشه أحل محلها إرادة القوة.

كلاهما ديناميكي خلاّق، يحب الصراع ويرتمي على المخاطر .

كلاهما أراد التعالي،فعني به كيركغورد سموّ الإنسان على نفسه متّجهاً إلى الله ، ونيتشه أوجب على الإنسان أن يتجاوز نفسه متّجهاً إلى السوبرمان .

كيركغورد قال بالهنيهة الأبدية، ونيتشه قال بالعود الأبديّ . كلاهما انتقد الفلسفة العقلانية فأفضت طريقهما إلى السقوط . أما سقوط كيركغورد فانتهى بالالتجاء إلى الله ، وكذلك سقوط السوبرمان أفضى إلى الله ولو عن طريق معاكس .

كلاهما أخفق في حياته الخاصة، فتألّم وعاش في عزلة رهيبة، واستمات في سبيل تأييد فكرة .

وكلاهما كتب حياته بدموعه

بلى! إن تفكير المرء لا ينفصل عن حياته، ولقد تهكم نيتشه، كما تهكم من قبله كيركغورد ، بالمثاليين القائلين بالعقل المحض والإنسان المحض ، ذلك الإنسان المجرد ، أين تجده ؟

إن الإيمان يعلم بوجود ملائكة وربما صحت فيهم تلك المحضية ، أما الإنسان المحض فلا نعرف له أثراً ، كما أننا لا نفقه معنى لكل فلسفة تنفصل عن الحياة. ثم هل يستطيع « هجل » نفسه أن يزعم بأن فلسفة التصورية لم تتأثر بشيء مما في هذه الفانية ؟

ويذكّرك هذا البحث بقانون عفو يصدر فيتناول بعض الجرائم، ويسكت عن غيرها مما هو أقل خطراً منها، أو بقانون يعفي من ضرائب دون سواها، فتحسب أن المشترع ابتغى وجه الله والعدالة ، على حين أنه يقصد أشخاصاً معلومين ، فإذا

صحّ التجريد (المحضية) فإنما يصح ذلك فى الرياضيات، كما لو قلنا إن خمسة وخمسة يعادلان عشرة، فإننا صادقون فى زعمنا أننا لم نفكر بخمسة رجال أو خمسة أرغفة . وإذا أنت غلغلت ببصيرتك فى ضمائر المفكرين والشعراء والكتاب، فإنك ترى واحدهم يفكّر بمنافس أو خصم إذ يكتب . ألا ترى أن برغسون يستّهدف كنط ، وشوبنهور يستّهدف هجل وهلمّ جرا ؟ .

المجرد المجرد بعيد عن التصور ، حتى عن أذهان القديسين ، فهؤلاء يضعون نصب أعينهم قديساً يقتدون به أو يبذّونه. ثم إن الصور التى نطرحها فى الغيبيات (الميتافيزيقية) ننسجها على منوال يتلاءم مع مشاهداتنا اليومية .

فإذا استطعت أن تتصور امرأة وضعت جنيناً بدون أى شعور بالألم استطعت أن تتمثل فكراً مجرداً . من أجل هذا قال نيتشه بحق إن الفكر وليد الوجود والقلق وما يتصل بهما ، فكل تفكير وجودىّ ضرب بجذوره فى أعماق الإنسان . وهذا ما يشرح لك التغيّر الطارئ على الإنسان فى تفكيره ، فليس تفكيرك شاباً كتفكيرك شيخاً، وليس نظرك إلى الثروة وأنت فقير جائع ، كنظرتك إليها وقد أصبحت غنياً .

جاء أن الخليفة الأموى عبد الملك بن مروان، كان قبل أن يتولى الخلافة يتظاهر بالتدين، فلما جاءوه بخبر الخلافة كان قاعداً والمصحف فى حجره، فأطبقه وقال : هذا آخر العهد بك أو هذا فراق بينى وبينك .

إن الآلة تستطيع السير فى خطّ مستقيم منظّم، أما الإنسان ذلك المجهول فلا تمرّ به لحظة كأختها. لذلك لم يتقيد نيتشه فى مؤلفاته بما سبقها، بحيث ترتبط بها وتكون هذه النتائج لتلك المقدمات . ذلك أن حياته التى لم تنفصل عن فلسفته كانت جد مضطربة . ويجرنا هذا القول إلى المرور بحياته الخاصة أسرع ما يكون المرور نظراً لضيق المقام .

ولد نيتشه فى روكن (Roecken) سنة ١٨٤٤ ونشأ يتيم الأب ، وعاش مريضاً معذباً ، فاضطره مرضه للتنقل مستشفياً . وقد كان لذلك التنقل بين

ڤينيسيا وتيران ونيس ، وللاصطياف فى جبال سيلزا ماريا أثر كبير فى تفكيره . ولا ريب أن كثرة التجوال وتبدل الوجوه والاختلاط بمختلف الشعوب يغيِّر من طباع المرء وتقاليده، ويظهره على حالات نفسية جديدة . فلقد كان فردريك بمثابة الشريد الموزع الحياة بين غرف الفنادق ، وقمم الجبال ، ومدارج السهول . وكما أن جسمه كان مترجرجاً لا يطمئن به بلد ، ولا يستقر فى أرض ، فكذلك أضحت فلسفته رجراجة تثب من أفق إلى أفق ، ومن واد إلى ربرب ، ومن صخر إلى كثب فلا تعرف إلى الركون سبيلا . ولقد ظل الرجل بعيداً عن وطنه ألمانيا مدة عشرين سنة، فولدت فيه الغربة وتغير المنازل والبيئات شعوراً هائجاً، فأفرط فى الحب والكره ، وكلف بالموسيقى واستهوته المطالعة أيما استهواء، وكان فى بدء أمره معجباً بالمفكرين الفرنسيين وخاصة بپسكال .

وبرزت نزعته الوجودية فى أثناء مطالعاته، إذ كان يعمدإلى التحليل النفسانى فيعيش الماضى ويربط فكره وقلبه بأعاظم الرجال وكأنه معهم فى جو واحد ، مع موسى وأفلاطون ويسوع وسبينوزا .

قال متحدثاً عن نفسه : عند ما أتكلم عن أفلاطون وپسكال وسبينوزا أشعر أن دمهم يجرى فى عروقى، وأحسب أنى من سلالة هرقليط وأنباذوقليس (Empédocle) . ويتضح لك معنى هذا الانتساب متى عرفت كبرياء الرجل، فما كتبه إلى شقيقته: سأقيم الحواجز حول أفكارى لئلا تدوس الخنازير بستانى ، وفى جملة الخنازير أولئك الثقلاء المعجبون بى من غير تفهم .

على أن ذلك الجبار الفكرى اللطيف الحركات الأنيق الهندام، كان قزماً فى الرجال . وكان على وفور تهذيبه ولطف معشره يؤثر أن يظل محوطاً بهالة من الغموض والحذر ، فهو شريد شاذ ، لا زوج ولا وطن . وكان عليه أن يختار بين طريقين: فإما أن يدع حياته تمر مرور النهر ، وإما أن ينطوى على ذاته فيحترق ويرسل شرار عبقريته فيلهب ما يلهب ، ويدمر ما يدمر ، وتكون حياته مأساة موصولة ، وأداة خلق واضطراب . فهو لا يكاد يعتنق فكرة حتى يفرّ منها

إلى سواها ، دائم التجوال ودائم البحث من جديد . كذلك شأنه فى التفكير وفى الصداقات ، فقد طلّق سيد الفن صديقه وغنر (Wagner) بعد أن شغف به حتّى العبادة ، وقال بعد تطليقه : أنا أعلم أنى طبيعة شاذة وعرة المسالك ، فكل ما يمسنى يذهب إلى أعماقى .

ولقد توهم نفسه القوة التى لا شيء فوقها ، فهو القدر وبين يديه أعنة البشر ، إليه ألقيت مقاليد الإنسانية ، وبين كفيه موازين القيم وكان طبيعيًّا أن يعمد هذا الأتون المضطرم إلى إحراق الحواجز وتهديم كل ما يقف فى طريق الحرية ، عشيقته منذ شبابه الأول . أولم يكتب وهو تلميذ فى الخامسة عشرة من سنه : لا يحق لأحد أن يتجاسر فيسألنى عن وطنى ، فلست مرتبطاً بالمكان ولا بالزمان الذى يمر ، إنى طليق كالهواء ؟ .

وهو دائم التناقض لا يتروى ولا يبرم أمراً ، فتراه دائم العراك مع أصحابه ومع نفسه . وربما كان ذلك عن حسن نية ، ولكنه جلب على نفسه العزلة وتحاماه الناس واجتنبوه . ولا ريب أن كبرياءه كانت فى الأسباب الرئيسة التى جرت عليه وعلى الملائكة من قبله ما جرت من النكبات . ألم يكتب إلى أمه وهو بعد تلميذ رخص العود : لن يؤثر على أحد ، لأنى لم أر حتّى الآن من هو فوقى .

وكتب إلى أخته : إن كبريائى لتحول دون ظنى بأن فى وسع إنسان أن يحبنى ، لأن ذلك يوجب عليه أن يعرف من أنا ، ولا أحسب أن فى مقدورى التعلق بأحد ، لأن ذلك يفترض أنى لقيت إنساناً فى مرتبتى ، لذلك لم أجد خلا أسر إليه مشاغلى وهمومى ومجدى . لقد كان الرجل فى عزلة رهيبة ، أليس هو القائل : اشتهيت البشر ونشدتهم فلم أجد سوى ذاتى ، ولقد سئمت من ذاتى . لم يعد يأتى إلى أحد ولقد اتجهت صوب الكل ولكنى لم آت أحداً . ولقد كتب إلى أخته فى سنة ١٨٨٨ قبل انتهاء حياته العاقلة بقليل : لا يكاد يبلغنى صوت صديق ، أنا الآن وحدى ، ولقد مرت بى سنون أقفرت من العزاء ، فلا قطرة إنسانية فيها ولا نفحة حب . لقد أصيب نيتشه بأمراض شتّى لزمته مدة عشرين سنة ، صرفها عبقريًّا

خلاقاً ثم أنهت حياته بالجنون . أجل! لقد كانت عبقريته الزاخرة بالشر تطل من خلال الفترات التى تهادنه فيها الآلام ، كما تطلع النجوم المذنبة من وراء الغيوم فى الليالى الليلاء ، فهى نيرة مخيفة معاً . فمما كتبه إلى أخته فى تشرين سنة ١٨٨١ من مدينة جنوى : إنى لفخور سعيد سعادة أمير أصيل . . . أخطر على الجبال الشوامخ كما كنت أفعل على قنن سيلزا ماريا ، ترنحنى الغبطة ونشوة الظفر ، وألف المستقبل بنظرة لم يجرؤ عليها أحد قبلى . . . ثق بى! إن لى صدرى كل بذور العبقرية الأوربية وغير الأوربية ، وربما يأتى يوم تتطلع فيه إلىّ النسور واجفة خجلى .

ولا يسعنا أن نمر بهذا الوصف مراً سريعاً ، فإن مقام نيتشه فى الجبال ، متخطراً على رعانها كالرئبال ، ولو مريضاً ، وبخاصة مقامه فى صرودسيلزا ماريا التى تعلو عن سطح البحر ستة آلاف قدم ، ومنظر الشاطئ المتوسطى الضاحك للشمس ، كل تلك المحاسن احتدمت فى نفسه فتأثر بحاسة الإبصار وروعة المشاهد التى اجتذبت اليونان من قبله ، فأثرت فى تفكيرهم وفنهم . وربما كانت وحدة المشاعر تلك سبباً رئيسا فى حبه لليونان ومسايرتهم غير مرة .

معلوم أن فى فلسفة نيتشه نقطتين أساسيتين : المأساة والسوبرمان ، وكلتا الفكرتين وليدة الجبل والشاطىء . من هنا الجبل الشاهق الذى يمد بصرك إلى البعيد البعيد ، ومن هناك الهاوية العميقة التى تمحى فيها الصخور والغراس وما يصطنعه الإنسان من حقل وزرع وفاكهة .

الجبل الشاهق والهاوية العميقة أوقعا نيتشه فى مثل نشوة السكران ، فاعتراه الدوار ، وهبطت عليه فكرة الإبداع والخلق ، وبدأت فى تلك الهنيهات قصة السوبرمان ، و « هكذا تكلم زرادشت » . ولكن روحانية الجبل قاسية فظة ، فإن العلوّ محا الأشكال والإنسان معاً ، فجرد الطبيعة من إنسانيتها ، أى أن يد الإنسان لم ترتفع إلى تلك الذرى فتمهرها بطابعها وترتبها وفقاً لمنافعها ، فتجعل من القنن فاكهة وأبّاً وحدائق غلباً وجنات ألفافاً ، بل امتدت إلى السهول والأوداء

فاستنبتها طعاماً هنيًّا وشراباً سائغاً .

وجد نيتشه على علو ستة آلاف قدم عن الإنسان والزمان على حد تعبيره، فهبطت عليه فكرة السوبرمان . على أن الدوار الذى اعتراه لم ينجم عن رؤية العلو وحدها بل عن منظر المنحنى أو الجُرُف، حيث تزل النسور وتهوى العقبان . وذلك الجرف الذى يجذبك هو الذى يدفعك فتحاول التغلب عليه . ومن هنا نبتت فى رأسه فكرة التغلب والسلطان ، ونظرة البطش التى طوحت بالألمان، ومصدرها عبقرى رعديد فى الميدان ، فسماها إرادة القوة (La volonté de puissance)

هناك على ذلك الجبل قال فردريك : أسمى ما أتوق إليه هو أن أنظر بعين زرادشت نظرة تخترق المدى ، فترى الإنسان وهو دون نفسه ، ودون ما خلق له ، فيا للانتصار على الذات ، ويا ما أطيب مواجهة الصعوبات ، والتزلج فى المخاطر ، تسلق وصعود ومغامرات ، ونفس لا ترتاح أبداً ! .

من هذا الضعف حيال الطبيعة والواقع استيقظت المأساة فى نفس نيتشه . ولكنه استشعر عظمته أيضاً إذ حلق فوقها بفكره خلافاً لشوبنهور الذى أحس بالضعف فتشاءم ، وخلافاً لپسكال الذى لما استشعر عظمة الفكر من جهة ، وعظمة الكون من جهة أخرى هرع إلى الله . أما نيتشه فأعلن موت الله . ألا تراه يقول فى وصف المجنون الذى قتل الله : « لقد قتلنا الإله وهو عمل جد عظيم ، فيجب أن نكون نحن الآلهة بعد هذا العمل الذى ليس أعظم منه . وإن من يولد بعدنا يدخل فى تأريخ لا مثيل له »؟ لقد أراد نيتشه أن يكون السابق، وأن يكون له شرف القتل ، ولكنه لم يقل لا أومن بوجوده . وهو بإعلانه موت الله أبرز فكرته فى الإلحاد وفكرة معاصريه . ولما سئل لماذا مات الله ، أجاب : من شفقته على الأشرار ، فإنهم لا يطيقون شاهداً من هذا النوع ! .

أنكر نيتشه وجود الله لينقذ العالم ، ناظراً إليه من خلال الشاطئ المتوسطى الضاحك ، كما نظر إليه اليونان من قبل ، لذلك جاءت فلسفته تتذبذب

كرقاص الساعة بين المأساة والضحك. تلك هى فلسفة التغير والصيرورة ، ومن هنا كان ولعه بهرقليط شديداً ، ولكنه شوه نظرة معلمه الذى أهمل الغريزة ، أما نيتشه فعظمها وامتدح الفلاسفة الذين سبقوا سقراط فقال : ما أعمقهم من مفكرين! لأنهم كانوا سطحيين . يعنى بذلك أن البساطة تقود إلى الواقعية ومن ثم إلى الغريزة . ولم يتورع صاحبنا عن سب سقراط لأنه جمّد الصيرورة ، كما أنه شتم أفلاطون لأنه هرب من الواقع إلى المثالية .

ولولم يعتمد نيتشه الصيرورة لما استطاع التوفيق بين ديونيسيوس وأبولون ، وهما الرمزان اليونانيان المتعارضان ، فأبولون هو الشمس الضاحكة للبحر ، برغم الإعصار والأمواج التى تمثل ديونيسيوس . كذلك على الإنسان أن يبتسم من خلال آلامه . وأعجب نيتشه إعجاباً عميقاً بالشاعر أشيل (Eschyle) وببطله بروموته الذى سرق النار وأعطاها للبشر . ومعنى ذلك أن الإنسان أكل الثمرة المحرّمة فأصبح حرًّا ، وأن أثمن ما حصلت عليه البشرية انتزعته بجناية ، ومن هنا وقعت الواقعة بين الله والإنسان ، وليس بمتعذر على الإنسان أن يرتفع إلى الآلهة فيصبحوا حلفاءه .

قال الإنجيل: طوبى للنقية قلوبهم لأنهم يعاينون الله. وقال نيتشه: طوبى للنقية قلوبهم لأنهم لا يعاينون الله. وقال لا نريد ملكوت السموات فنحن بشر ، نريد ملكوتاً أرضياً ، وأردف قوله : أيها الناس تعلموا الضحك . فاعجب لهذا المفتن الذى يوفّق بين المأساة والمهزلة .

پسكال ونيتشه نظرا إلى ما فوقهما وسمعا نداء اللانهاية . أما پسكال فرأى الهاوية فى الله ، وأما نيتشه فرأى الله فى الهاوية ، وأوجب علينا أن نصنع الله فلا نجعله على صورتنا ، بل نكون نحن على صورته ، ولكن تلك الصورة تسمو عن البشرية لأنها السوبرمان .

الشاطئ الضاحك حمل نيتشه على التضاحك فتمنى إلهاً راقصاً ، وفى رأى

١٨٩

بعض النقاد أن فكرة العود الأبدىّ مصدرها رقصة الإله الهندى (Civa) . فلله درّ الجبل! تمخّض فولد السوبرمان الذى يدوس كل المبادئ التى يدين بها الناس، فيكون المقدام العابث بالمخاطر، ويا ما أجمل الشاطئ الذى أوحى إليه الضحك والرقص والإله الراقص! .

ما هو السوبرمان ؟

يأخذ علينا متعنت فى علم النحو استعمالنا (ما) فى التساؤل عن السوبرمان، ويوجب علينا استعمال (من) . أو ليس السوبرمان أعقل العقلاء، فكيف نتجوّز هذا التجوز وننزله منزلة غير العاقل ؟ .

لقد صادف نيتشه استحساناً عظيماً فى النفوس العطشى إلى الفوضى ، وأخذ الكثيرون من أدباء العرب عن نيتشه إلحاده ونزعته الانفلاتية ، بل إنهم لم يأخذوا عنه سوى الانفلات غافلين عن فلسفته ، لأن تفهمها يقتضيهم جهداً كبيراً ، فرددوا لفظة (السوبرمان) غير مدركين المعنى الذى حمّلها إياه مبدعها، ففهموا منها أنها الإنسان الذى يمتاز عن الطبقة العادية . وقد خطر لأحد الأدباء اللبنانيين أن يقيم رابطة تعارف بين الأدباء، فوضع لائحة بأسمائهم أقحم فيها اسم كاتب هذه السطور وأسماء من هم دونه ، مطلقاً علينا جميعاً نعت (سوبرمن) . لذلك رأيت وجوب تعريف السوبرمان النيتشى الذى تتعثّر به الألسنة فى كل مناسبة، حتى غدا فى ضآلة شأنه، نظيراً للقب أستاذ الذى يطلق فى البلاد العربية وخاصة فى لبنان، على كل محترف، ولو كان طبّاخاً أو خيّاطاً أو سائق سيارة .

يتبادر إلى الذهن أن المراد بالسوبرمان الرجل العظيم الواسع الآمال، البعيد المطامع ، ولكن نيتشه لا يرى ذلك ، فإن العظماء سواء أكانوا قواداً أم مخترعين أم فلاسفة أم شعراء، هم رجال حقيقيون مركبون من لحم ودم، يتهددهم الخطر من داخل ومن خارج ، من قبل نفوسهم ومن قبل المجتمع ، فالمجتمع عدو العظماء والأكابر ينهارون ويتوارون. تلك هى القاعدة، فإذا وجد الرجل المنتظر فمن قبيل شواذ الشواذ . ومعنى ذلك أن عظمة الإنسانية لا تستطيع أن تلبس صورة

فتتقمص رجلاً . الإنسان الأعلى (Le surhomme) يجهله المجتمع كما يجهل السر العميق . وحيال هذه الخيبة يتّجه نيتشه شطر الممكن فيقول : ربما بقى الأفضل طىّ الخفاء ، لا يكاد يطلّ من الظلمة حتى يتوارى فى الحياة الأبدية ، (والحياة الأبدية هزيلة فى يد نيتشه لأنها العود الأبدى كما سنرى) . والرجل العظيم يبقى دائماً مختفياً كالنجمة البعيدة ، فليس من يشهد انتصاره ولا من يشيد بمجده .

ويقول فى مكان آخر : حتى الآن لم يرتفع واحد من أرباب الفن يمكننا من تصور الإنسان الأعلى ، أى الإنسان الأبسط والأكمل . وترى فى هذين التحديدين (الأبسط والأكمل) أنه ينظر إلى صفتين هما للبارى تعالى الذى يريد استبداله .

مهما يرتفع الإنسان يظلّ فى نظر صاحبنا موضوع ريب ، أو ليس هو القائل ! أترتفعون أيها العظماء ؟ أو ليس هذا الذى يدفعكم إلى التصعيد هو أحط شىء فيكم ؟ أو لستم المنهزمين من أمام أنفسكم .

ولا عجب فإن فى طبيعة فردريك التائق إلى العلو دائماً أبداً ألاّ يستقر على صورة حقيقية ، وألاّ يقف عند حد . ولقد وصف هؤلاء العظماء ، بالرغم من نقائصهم ، فوضعهم فى حضرة (زرادشت) ، فأخذوا يشكون سوء حالهم ، فالملوك يتذمّرون لأنهم يملكون على الرعاع والأوباش ، والبابا يشكو من افتقاره إلى معرفة الأمور الإلهية ، والبشع المنظر يتذمر من احتقاره لنفسه وهلمّ جراً . ولكن زرادشت يزجرهم ويزدريهم فى آخر المطاف ، ولا يجد بينهم واحداً يستحق اسم الإنسان الأعلى .

ويتنكّر نيتشه لعبادة الأبطال ، بحجة أن من يكرم شخصاً باعتباره كاملاً يخنق الممكنات التى فيه . فمن يكرم أديسون مثلا ، وله فى الكهرباء من المخترعات ما يربى على الخمسين ، يقتل فيه قوته الباقية لاختراع غيرها . ولا ريب أن الإكرام الذى أحيط به نابليون الأول أثر كثيراً فى نظرة نيتشه هذه . فالرجل الممكن أن يدعى عظيما ، فى عرف صاحبنا ، يتحتّم عليه أن يظل فى هالة من

الغموض ، فلا تظهر مميزاته وخصائصه عن قرب ، كما لا تظهر نواتئ الصخور فى منحنى الجبل بل عظمة الارتفاع وعمق الهاوية .

حقاً لقد أوقعنا هذا الفيلسوف فى حيرة، فماذا يقصد بالسوبرمان ؟

إن نيتشه الذى جنى عليه مقامه فى قمم سيلزا ماريا يظل يحلم بالعلو والتعالى (Transcendance) أى بأن يسابق الإنسان نفسه . أما التعالى فى عرف المؤمنين بالله فطريقة معلومة ، ولكن نيتشه الذى أعلن موت الله يريد إحلال السوبرمان مكانه، ويبحث عن كيفية اختراع هذا البديل، فماذا يعمل، أيقف مكتوف اليدين فى هذا الطريق الوعر ؟

كلا، فاسمعه يقول بلسان زرادشت: « أما وقد أفلسنا من الإنسان فلنمش قُدُماً، السوبرمان هو الذى يستهوينى ، وهو الوحيد الذى يحتل قلبى لا الإنسان ، لا القريب ولا الفقير ولا المسكين ولا الأفضل ، وكل ما أستطيع أن أحب فى الإنسان هو أنه درجة انتقال أو واسطة » . ومن هذا المقطع الأخير يتبين لنا أمران: أولا أن نيتشه لا يهتم للناحية الظاهرة من الإنسان ولا للناحية الخفية، بل لما يصير بواسطة الإنسان أعلى من الإنسان ، ثانياً أنه أسقط القريب والأفضل والفقير والمسكين من الحساب نكاية بالمسيح، وراح ينشد السوبرمان .

قيل إن كلباً أصاب رغيفاً محروقاً، فحمله واجتاز النهر ليأكله فى الضفة الثانية، وبينا هو عابر لمح ظل الرغيف المحروق فى الماء فتوهمه رغيفاً آخر ، وآثره على الذى معه، وفتح شدقيه ليأخذ الرغيف الصحيح فضيع ما كان فى حوزته وتوارى الظل . إذن فمهمة نيتشه هى خلق السوبرمان، وهو يوضح ذلك بقوله: إن ماهيتنا تقتضى خلق ما هو أعلى منا ، يجب أن نخلق هذه الكائنات التى هى أعلى من كل الجنس البشرى ، يجب أن يأتى فى وقت ما ذلك المخلص الذى يخلع على الأرض معناها ويعطيها غايتها ، ذلك الذى يغلب الله وينتصر على العدم . مات الله فليعش السوبرمان .

إن مهمة الناظر إلى المريخ بالعين المجردة ليتبين ما إذا كان مأهولا، أيسر

من مهمة نيتشه الناشد السوبرمان وهو يجهل تحديده وماهيته. إن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها، ونيتشه يكلف البشر ما لا يطيقون قائلا : « فلتكن لكم القوة لتنظروا إلى ما فوق مقدار ألف مرة فوق ما تنظرون إلى الكائنات » . وقد تصح هذه النظرية إذا وجه الكلام إلى المتصوفين أو الى القاصرين أنفسهم على التأمل، ولكن ما قيمتها فى الصعيد العملى، وهل فى وسعها أن تخلق السوبرمان ؟ إنه ليطلب من البشرية أن تضحى بنفسها فى سبيل السوبرمان، وأن ترقص فوق رأس نفسها . إن الضفدعة التى حاولت أن تصير ثوراً لأقل حماقة من ذلك العبقرى المتخبط ! أجل يستحيل على الضفدعة أن تصبح ثوراً للفارق الجسمى الهائل بينهما، ولكن بينهما على الأقل نسبة الحيوانية . وإن مهمة دروين فى بحثه عن الحلقة المفقودة بين القرد والإنسان ، لأيسر من مهمة نيتشه ، فالقرد والإنسان معروفان لا ينقصهما إلا الوسيط ، أى مجهول واحد ، أما هذه ففيها مجهولان : الوسط والسوبرمان .

الإنسان فى نظر نيتشه

تبيّن ممّا سلف أن نيتشه بالغ فى تحقير الإنسان، فأبغضه أشدّ ما يكون البغض، فمن أقواله فيه: «إن الذى يثير اشمئزازنا هو هذه الدودة الحقيرة، الإنسان الذى ما برح يتناسل» و «يمكننا التساؤل عما إذا كان هؤلاء المسافرون الجوّابون قد شهدوا فى طوافهم شيئاً يبعث على الكراهية والتقزز أكثر من وجه الإنسان» و «إذا كان الله خلق الإنسان فإنما خلقه قرداً يلهو به فى أبديته الطويلة» و «يجب أن نفرح بالمنية المنقذة من الحياة والمعيدة إلى العدم».

وعند ما يفكر نيتشه بأن لهذا الإنسان عقلاً، يقول: «الإنسان أقسى الحيوانات وأشجعها، وعند ما يفكر فهو الحيوان الذى يصدر أحكاماً. إنه لحيوان لم يصنّف بعد لأن فيه شيئاً آخر لم يحدّد. وعدم تحديد إمكانياته يحرج موقفه ويهدده، لذلك فهو مرادف للمرض والاعتلال، وإنه لا يدرك نفسه إلا من خارج فيظل حذراً من رأيه فى نفسه، لذلك تراه يهتم لما يقال عنه ويأبه للشهرة والصيت» و «لكل إنسان ليلة قدره وحسن طالعه إذ ينكشف له أقنومه الأعلى (Moi supérieur) وكل غرائز الإنسان التى لا تجد منفذاً إلى الخارج تتحول إلى الداخل، وهكذا تصبح فى داخل الإنسان ما سموه فيها بعد نفساً، فالعالم الداخلى واهن الأساس ينمو ما بين الأدمة والبشرة، ثم يتّسع ويعمق وينتشر طولا وعرضاً بسبب الكبت الذى يكون السبب فى ارتفاع النفس وإبداع العقل، كما يكون السبب فى انحطاطهما وهدمهما، وللنفس مراحيضها التى تصب فيها أقذارها مثلما يفعل الجسد. ومن هذا القبيل العلاقات الاجتماعية ومحبة الوطن والكون»

ولا يرى صاحبنا فى الحب والتصوّف والنسك إلا غرائز اصطدمت بحواجز ، منكراً مصدرها الروحى ، غير أن شيطانه لا يلبث أن يكذّبه تكذيباً ضمنيّاً حين يقول : « إن الإنسان الذى تغلّب على شهواته امتلك الصعيد الأخصب ، فمن زرع فى صعيد اقتلعت منه الشهوات وأتى بالأعمال الحسنة فقد أفلح » .

وما دام البحث يدور حول الإنسان فلننظر فى الناحية الأدبية من فلسفة نيتشه أو فى القيم الأخلاقية ، ولنبحث رأيه فى الحقيقة وهل من حقيقة لديه ؟

يزعم نيتشه أن المدارك التى بلغها الإنسان إن هى إلا تأويلات قام بها العقل فى حالات خاصة ، لذلك فإننا ندرك العالم ونفهمه تبعاً لدرجة العقل ، ومن جرّاء هذا فقد تراكم فى التراث الإنسانى منذ ألوف السنين ما تراكم ، مما يدعونه حقائق ، نظر إليها البشر بنظارات فنية وأدبية ودينية مصبوغة بميولهم العمياء ، ملوّنة بالحب والخوف فغدت على الزمن هائلة مخيفة ذات معنى وروحانية زاخرة . ذلك أن العقل ابتدع سراباً ، واستودع الأشياء مفاهيمه وخلع عليها خيالاته ، وإن ما نسميه العالم اليوم هو نتيجة ضلالات وأوهام لا تحصى ، توالدت وتطورت على الزمن . فالطريقة التى بها يعقل الإنسان العالم هى ما يسمونه حقيقة فى هذه الحياة ، وإن هى إلا الضلالة بعينها . فالحقيقة هى ذلك النوع من الضلال الذى لا يستطيع الإنسان الحى أن يعيش بدونه . لذلك ولما كانت الحياة رئيسة وكل مايجرى فيها تابع لها ، سواء أكان هذا التابع مبدأ اقتصاديّاً أم أدبيّاً أم أخلاقيّاً فقد تحتمت الضلالة ولا مردّ لها ، فمن رفض الكذب رفض الحياة ، لأنه شرط أساسى فيها . وما دامت الضلالة مفيدة للحياة فهى حقيقة . وهذه الضلالة التى نسميها الحقيقة ليست فقط كذباً ، لأنها ثمرة كاذبة لتاريخ متغير متطور ولصيرورة مستمرة ، بل لأنها تختلف باختلاف البلدان والسكان » . وختم نيتشه رأيه هذا بالعبارة التالية « يوجد عيون من جميع الأنواع ، وحقائق من جميع الأنواع إذن فلا يوجد حقيقة البتة » .

جميل أن نقول بالتغير والتحول ، فنقول مثلاً إن شجرة فى بستاننا كان طولها

ثلاثة أمتار فى العام الماضى ، وقد أصبحت أربعة أمتار هذه السنة ، وستكون خمسة إن شاء الله فى العام المقبل . فالشجرة تتغير ولكن المتر يظل مؤلفاً من مئة سنتيمتر . ولما وضع الفرنسيس الكسور العشرية المترية — وربما كانت من أفضل ما وضعوا — احتفظوا بالمتر الذى اتخذوه نقطة ارتكاز فى متحف بريتاى Breteuil فى سفر (Sèvre) ، إذ أودعوا المتحف المذكور نموذجاً معدنياً ثابتاً . إذن فالمتر ، الذى اتخذ مقياساً لا يتبدل ، بقى فى كفالة الحكومة . فإذا كان المتر — وهو معيار مادى — يقتضى مثل هذه الدقة ، ومثل هذا الثبات ، فكم تقتضى الحقيقة وهى عماد الأخلاق وركيزة المجتمع .

المتر فى عهدة الحكومة ، والحقيقة يجب أن تعتمد على الله مصدر كل حقيقة ، فهو الكافل لها دون سواه . ولكن نيتشه ينزلها من سمائها ليضعها بين يدى الإنسان فيجردها من الميتافيزيقية ، وينزع عنها لباسها المنطقى ، فتكون ما يعيشه الإنسان وما يختاره هو شخصياً . ولا معنى لما تقوله الكلاسيكية من التمييز بين الصدق والكذب ، فإنهما يستويان لأن مصدرهما الإنسان. الحقيقة إذن ليست موضوعية بل تصورية شخصية .

وقد قلت فى معرض وصف معاوية بن أبى سفيان ، فى ملحمة « عيد الغدير » أبياتاً تنطبق على الحقيقة النيتشيه منها :

ليس أوهى من الحقيقة فى كف	يه فهى الليان فى الأفنـــان
تتلوّى فى كل هبّة ريح	مثلما يلتوى قضيب البان
أو عجيناً يكون ما شاءه العجـ	ـان أكرم بالمــدره العجـــان
يجعل الخبز وفق ما تنشد الأفـ	ـواه وفق المــكان والســكّان
فى مهب الهواء علق ميزا	ناً فمن أين تثبت الكفتـــان
فالحكيم الكريم واللص محتا	لاً زنيماً فى حكمه سيّـــان
مكيافلى ما أنت إلا كرجع الصـ	ـوت يأتى من غابر الأزمـــان
فابن هند أب لـــكل كذوب	دنيوىّ معطّل الوجـــدان

١٩٧

الحكومة تعهدت المتر وكفلته، ولكن لا كفيل للحقيقة بنظر نيتشه، لأنه يقول لا كما قال الجاهل فى قلبه ليس إله، بل يقولها بقلمه ولسانه ويعلن موت الله

ولكن نظرة نيتشه إلى الحقيقة — ومن ثم إلى القيم والأخلاقيات — ليست الركن فى فلسفته الهدّامة، وإنما هى فرع على أصل، ونتيجة محتومة لنظريته الأساسية: نظرية تأويل الكون.

تأويل الكون

روى لى أحد العائدين من المهجر أن الخيل هناك تعاف أكل العشب متى أصفرّ لونه ويبس. ونظراً لقلة العلف فى الشتاء يحتال أصحابها لحملها على الأكل، فيضعون على عيون الجياد نظّارات خضراء اللون، فتتوهم العشب رطباً نديًّا فتقضمه بشهوة.

والكون فى نظر نيتشه تابع للنظّارات، أى أنه وليد تأويل ما نراه من العالم. وما العالم إلا ما يرى منه، فليس هنالك عالمان كما زعم كنط: عالم الشىء بذاته وعالم الظواهر، بل واحد هو هذا الذى نعيش فيه ونلمسه، لا شىء وراء الأكمة. لا تعالى (Transcendance) بل محايثة أو ملازمة (Immanence).

أما وقد ذكرنا النظارات، فما هى النظارة التى ينفذ بصر نيتشه من ورائها إلى الكون؟ أهى خضراء ملؤها الرجاء والتفاؤل كنظارة Leibnitz ليبنتز؟ أم سوداء قاتمة تبعث على التشاؤم كنظّارة شوبنهور؟ لا هذه ولا تلك، إن نظّارته مكتوب عليها: إرادة القوة. وحذار أن تفهم من إرادة القوة قوة الإرادة. يقول نيتشه: كل موجود له سبب ولوجوده معنى، ويتعذّر على العقل تصوّر الأشياء على غير هذا الأساس، سواء أصاب فى التأويل أم أخطأ، سواء توّهم البحر مصبوغاً بلون أزرق أم عرف السبب الحقيقى فى الزرقة، ولكنه تفسير على كل حال. فكل موجود كائن مفسّر، إذ لا شىء فى ذاته كما يقول كنط، ولا معرفة مطلقة، فمن طبيعة الوجود أن نخلع عليه من تصوّراتنا، من مخاوفنا وآمالنا، من تفاسيرنا نحن، لذلك ترى الإنسان يربط بين الظواهر متى توالت ويجعل لها معنى، وهذا ما يسمّونه الماهيّة. ومن هذه النظرة بلغ نيتشه نتيجتين: أولاهما أن لا كنه

ولا أساس حقيقى للأشياء قائم بذاته ، وثانيهما أن نظرية المعرفة مستحيلة . ومعنى ذلك أن الإنسان لا يجد فى الأشياء إلا ما يضعه فيها . وينطبق على هذا القول المثل المعروف : « على قدر ما تضع بالقدر تشيل بالمغرفة » .

قال المتنبى :

وكان أثبت ما فيهم جسومهم   يسقطن حولك والأرواح تنهزم

ونيتشه يقول : أثبت ما فينا آراؤنا ، أما الحقائق فتنهزم . ومعلوم أن نظرية المعرفة تقوم باعتماد العقل ، فيختبر الإنسان عقله ليرى ما إذا كانت تلك الآلة المختبرة تستطيع الإدراك أم لا . ويتهكم صاحبنا قائلا من هو الفاحص ؟ أليس هو العقل ذاته ، وما معنى هذه الآلة التى تفحص نفسها ؟

إنه لمن الغرابة بمكان أن يتصدى كنط لنقد العقل بالعقل ، وأغرب من ذلك أن يزدرى نيتشه العقل بالعقل ، وأن يحمل كلاهما على هذا المسكين حملتهما الشعواء .

وفى طليعة الأسباب التى حملت نيتشه على نظرية التأويل هذه كونه لغوياً عالماً بسفر تكوين الألفاظ . ومن كان كذلك رأى من نفسه دافعاً للتفسير ولتأويل النص على وجوه مختلفة . وليس أدل على هذا من نزعة اللغويين العرب والمستعربين ، فالمعاجم وكتب اللغة حافلة بالمرادفات ووجوه التفسير . وباب اشتقاق المعانى مفتوح إلى ما لا حد له . أليس أن كل فعل يبدأ بالنون والباء يتضمن معنى الظهور والبروز والارتفاع ؟ كنبع ونبت ونبل ونبغ ونبش . وأن الألفاظ التى تبدأ بالعين المعجمة تدل على الغيبة والغموض وما إليهما ، كغمس وغاب وغطى وغبر وهلم جراً . ولكن ما لنا وللغة الآن ؟ فلنعد إلى نيتشه الذى يرى أبواب تفسير النصوص مفتوحة على مصاريعها ، فيزعم أن كل نص قابل لتأويل لا تحصى ، وأنه لا يجوز اعتبار واحد منها صحيحاً دون سواه . وفى عرفه يجوز التدليل على الخطأ ، أما الصواب فلا سبيل إليه ، فإن ما نزعمه وعياً ليس إلا مفسراً واهناً لنصوص نستشعرها ولا نعرفها ، وإن ما نتوهمه حقيقة واقعة هو شارح .

ومشروح معاً. وإنما الفكر على شكل دائرة يخيّل إليك أنها تخترق نفسها ولكنها في الحقيقة توجد من جديد. والنص الذى أقرؤه هو فى داخلى وخارج عنى ، بل لست شيئاً آخر سوى النص الذى أقرأ، ولا أزال فى أثناء القراءة والتأويل دائم التطوّر. ولكن أيظل هذا الدوران والتغيّر فى التفسير مستمراً إلى ما لا حد له، بحكم إرادة القوة ؟ إن أرسطو وقف عند محرك أول، فأين يقف نيتشه؟ . أو ليس من العار عليه أن يقف ويتجمد وهو الحركة الدائمة؟ ولكن هذه الحركة الدائمة لا تلبث أن تصطدم، وبم تصطدم ؟ بحقيقة هى حقيقتها الخاصة، ولكنها لا تقتصر على صاحبها نفسه. تلك الحقيقة تقوم بقراءة الكون من خلال رموز ، بحيث لا نرى فيه إلا رموزاً . ولكن هذا الاصطدام لا يتم فى الفراغ ، فإن نيتشه برغم الدوار الذى تأصّل فيه على شوامخ «سيلزا ماريا» يحس بأنه يرتطم بشىء ثابت . هناك شىء مستقر لا يتوارى عند التأويل واستبدال المعنى بسواه ، وهو أشبه شىء بالمادة الأرسطية التى تتعاقب عليها الصور ، إنها تتغير ويظل فى قرارتها شىء ، ولولا ذلك لكانت الصورة وحدها تخلق الأشياء من العدم . ونيتشه برغم أنفه يشعر بشىء ثابت يظل برغم التحول ، ولكنه لا يستطيع القبض عليه فيقول : « إن فى أعماقنا شيئاً لا يمكن تعديله . شىء روحانى مجبر؟ متجمد كالصخرة فلا مفرّ منه ، وكلما حاولت حل مشكلة أساسية أهاب بك قائلا : إنى هنا ! وكثيراً ما نجد حلاً للمشكلة فندعوه اقتناعاً، ولكننا بعد هذا الاقتناع المظنون لا نرى إلا رموزاً للمشكلة بل للحماقة الكبرى ، أعنى بذلك الإنسان نفسه المجبر على هذه الروحانية الإكراهية ، المنطوى على هذا الشىء الذى يتعذّر الإفضاء به ويستحيل تعليمه ، ذلك الشىء الذى فى أعماق أعماقنا » .

وجدير بالذكر ما لهذه النظرية ، نظرية الرموز ، من أهمية وشأن فى الوجودية ، وخاصة فى فلسفة كارل يسبرس. ولا يفوقها خطراً إلا نظرية التأويل التى تتناول مناحى الحياة جميعاً، دينيًّا وأدبيًّا واجتماعيًّا واقتصاديًّا إلخ . . .ولكنه على الرغم مما يستشعر نيتشه فى أعماقه يبقى باب التأويل مفتوحاً إلى ما لا حدّ له . ولا

يعتبر صاحبنا أن ذلك من قبيل الفوضى الدائمة، بل من قبيل الانفتاح والصيرورة المؤارة، ومقدرة الإنسان على مسايرة التغير وابتداع التآويل التى لا تحصى. تلك ميزة الإنسان الخاصة بل هى النظارة التى أشرنا إليها : إرادة القوة .

إرادة القوة فى مذهبه تقوم مقام الله ، فهى كنه العالم وأساس الحياة والتقويم ، والكائن لا يستطيع العيش بدون التقويم ، فهو مصدر الأمر والنهى والمسرات والأحزان . كل ذلك تقويم ، وإنما أفراحنا معناها فوز إرادة القوة ، كنجاحنا فى الامتحان ، أو ربحنا فى التجارة ، أو زواجنا ممن نحب ، وإنما أحزاننا تعنى فشلنا : أى إخفاق هذه الإرادة .

ويتساءل نيتشه قائلا : من هو الذى يفرح فى الحالات المذكورة، ومن الذى يتطلب القوة ؟

إنها إرادة القوة نفسها لأنها ماهية الإنسان بل جوهر العالم كله . وإنما الحياة معركة دائمة بين سيد ومسود . وآكل ومأكول ، والصراع هو مادة إرادة القوة . ولولا ذلك لأصبح مثل دون كيشوت ، يضرب سيفه فى الهواء . ويزعم أن الحياة لا تتغذى فقط على حساب غيرها بل على حساب نفسها .

كالنار تأكل بعضها إن لم تجد ما تأكله

فعليها أن تتعالى : أى أن تسابق نفسها .

الحياة معناها الانفصال عما يريد الموت. فلتكن حياتك محاولة، تضيعها لتولد من جديد .

قال السيد المسيح « من ضيع نفسه من أجلى يجدها » أما من يضيع نفسه من أجل نيتشه فلا أعرف ماذا يجد ؟ . ونظراً لميل الحياة إلى المعركة فإنها تستطيب المقاومة ، وبالنتيجة الألم . وهذا هو سبب التقشف والاستشهاد وركوب المخاطر فى عرف صاحبنا . ومن هنا كانت لذة المغامرات وتهور الأبطال فى الحروب . وهو فى زعمه هذا قد وجه لطمة قوية إلى جمهور من الفلاسفة ، فخالف سبنسر القائل : « إن الحياة توفيق وملاءمة بين شروط داخلية وأسباب خارجية » فنيتشه

يرفض التوفيق بينهما صلحاً ، ويقول إن الأسباب الداخلية تخضع الخارجية إخضاعاً قسرياً .

وخالف سبينوزا القائل بأن جوهر الحياة المحافظة على نفسها ، فصاحبنا يقول ليست المحافظة هى المقصودة، بل النمو والتعالى إلى أن تصير أكثر من نفسها . أما الإرادة الشوبنهورية فجوفاء فى رأيه، لأنها إرادة الوجود، وكيف يستطيع الإرادة من لم يأت إلى الوجود بعد ، إذ لا تكون الإرادة إلا حيث تكون الحياة . وعلى كل حال فليست الإرادة إرادة حياة ، بل إرادة قوة .

يتبادر إلى الذهن ، أول وهلة، أن القيمة والقوة فى نظر نيتشه توأمان، فحيثما تكن القوة العليا تكن القيم. ولكن التماسك ليس فى طبع نيتشه، أو ليس هو القائل: « الوصول إلى القوة يكلف غالياً »، « القوة تفقد الإحساس وإنها لمضجرة باعثة على التبرم والسأم » ، « قوانا تكون السبب فى سقوطنا أكثر مما يكون السبب فيه ضعفنا » ، « وجود الضعفاء ضرورى للتقدم » ، « الضعف يؤلف جزءاً من صميم الحياة » ، « لا يجب أن نقاوم الانحطاط لأنه نتيجة محتومة للحياة » ؟ .

وإنك لتحار فى مفهوم القوة فى نظره إذ يقول « إن التوق إلى العظمة خيانة، فإن الأشخاص المتصفين بصفات عليا يتوقون إلى الحقارة والذل » ويقول فى مكان آخر «لا أتحدث عن الضعفاء فإنهم يتسابقون إلى الطاعة، ويزجون بأنفسهم فى العبودية، ولكنى وجدت القوة حيث لا يبحث عنها، وجدتها فى الودعاء الذين لا يساورهم أدنى ميل للتسلط »

وقبل أن ينظر نيتشه إلى إرادة الحياة نظرته الميتافيزيقية ، فيراها كنه الكائن بحيث تسود كل شىء ، ينظر إليها متفرقة، فيرى بعين البسيكولوجى العميق مظاهرها المتعددة . لقد نظر شوبنهور من قبل إلى إرادة الحياة فرآها مبثوثة فى كل مكان، فى النبات الذى يشق الثرى، وفى الدودة التى تثقب الخشب، وفى نظرة المتحابين التى تنقدح منها الشرارة، فتكون أول حرف فى سفر تكوين الجنين. وشرح إعجاب الفتاة بالفتى القوى الخشن لأنه ممثل الفحولة ، وإعجاب الفتى

بالصبية البارزة النهدين لأنها تمثل الأم المرضع ، كل ذلك ليثبت إرادة الحياة ويجعل منها قانوناً شاملا . وها هو ذا نيتشه ينحو هذا النحو فى التحليل فيقول : « سواء أحسن الإنسان أم أساء إلى الآخرين فهو على الحالين يبدى قوته . أما الأقوياء فينشدون من يتغلّبون عليه، وأما الضعفاء الذين لا يستطيعون فتحا ولا انتصاراً فإن قوتهم تلبس شكل الرحمة . أما المعذّب المتألم فأجلّ تعزية لنفسه العمل على تعذيب الآخرين (ولو صحت نظرية نيتشه لكانت صحتها جزئية لا يسوغ له معها التعميم، فمن المعذبين من لا يريد الأذى للنملة) . وأما الذين يلبسهم العار فيريدون إلباسه لسواهم فيبتدعون من الأطهار مجرمين . وما محاولة التفوّق سوى مظهر من مظاهر إرادة القوة ، كأنك تقول للآخر : أنا أفضل منك » . ويزعم أن إرادة القوة تلبس شكلا روحانياً عند الفلاسفة والكهنة والحبساء . أما البرابرة القساة الغلاظ فمظهر إرادة القوة عندهم بتعذيب الآخرين ، وأما النساك فبتعذيب أنفسهم ، وهو أسمى أنواع الغبطة عندهم .

وأمام إرادة القوة هذه تخشع رؤوس العظماء وتنحنى ظهورهم ، لأن إرادة القوة التى فيهم تتجه إلى الخارج ، إلى القديس فيرون أنفسهم دونه لأن له قوة التغلّب على نفسه . ولا أدرى كيف يعلل نيتشه لعاطفة التضحية ، للتفانى المجرد بدون أدنى مقابل ؟

إنه يرى القوة ، كما يرى المؤمنون الله ، فى كل مكان ، وبخاصة فى التاريخ والحروب ، فينظر بإعجاب إلى أساتذته الإغريق الذين كانوا أشد ضراوة من النمور فى تمزيق أعدائهم ، فأعلى مظاهر القسوة عند المنتصر أسمى درجات نشوته لأنها لذة التهديم ، وفى التهديم المنافسة والتقدم . ولا ينسى أن ينعى على الأديان والفلسفة انصرافهما عن المعركة والقوة .

وما حشد المال والثروات الهائلة بالضرورية للعيش ، ولكنها من مظاهر التغلّب وإرادة القوة . وفى جملة الأقنعة التى تلبسها — تلك الساحرة التى تعمّ كل شىء — فى الصعيد السياسى أنها تسلك ثلاث مراحل . فى الأولى يطلب الضعفاء من

الحكام الأقوياء التزام الإنصاف وإحقاق الحق . وفى الثانية يطالبون بالحرية ، وفى الثالثة بالمساواة. إذن فليست إرادة القوة مقصورة على الحكام وحدهم ، ولكنها تحرك الرعاع والأوباش ، متخذة صيغة المطالبة بالحق والدعوة إلى الفضيلة ، فيا لضلالة الأحكام الأدبية ويا لتناقضها ! إن الإنسان يحب السلطان ويحسب نفسه صالحاً خيّراً متى استقوى ، ولكن الآخرين يعدّونه عندئذ شريراً. ومن هنا كانت المعركة بين الضعفاء والأقوياء .

حياة الضعفاء واهنة جوفاء ، وحياة الأقوياء غنية زاخرة جيّاشة ، فالأولون يتألمون من فقرها والأغنياء من خصبها . الضعيف يتمنى السلام والانسجام والحرية والمساواة فى الحقوق فيودّ الحياة بدون نضال ، أما الغنىّ فيكره الاستقرار ويؤثر الاضطراب وركوب الأخطار وينشدها ليتمرّس بها . الضعيف مملوء الصدر بالكره وحب الانتقام ، والقوى جيّاش الصدر يودّ الغلبة والمهاجمة . إرادة القوة تشمل الكون فيدخل فيها الفنّان الذى يهوى التغلب على القبح. وكثيراً ما تكون هى الموحية ، فيعمد رجال الفن إلى تصوير الأبطال والعظماء ، ويصطنعها المتديّن الذى يستشعر العبودية فيخلع عليها رداء مموّهاً بالخضوع والإذعان . وكذلك القول فى أدبيات الضعفاء .

وغنىّ عن الإيضاح أن نيتشه يستّهدف المسيحية ، فهو عدوها المبين الذى لا يرى فيها إلا نفاقاً وتمويهاً وعبودية وتطلباً للغلبة من أحطّ السبل . وكأنى به يستّهدف بوجه خاص موعظة الجبل ، التى افتتحها الناصرى بآيات لم تنفرج الشفاه عن مثلها منذ كان الإنسان وهى :

« طوبى للمساكين بالروح لأن لهم ملكوت السموات ، طوبى للحزانى لأنهم يعزّون ، طوبى للودعاء لأنهم يرثون الأرض ، طوبى للجياع والعطاش إلى البر لأنهم يشبعون ، طوبى للرحماء لأنهم يرحمون ، طوبى للأنقياء القلب لأنهم يعاينون الله ، طوبى لصانعى السلام لأنهم أبناء الله يدعون ، طوبى للمطرودين من أجل البر لأن لهم ملكوت السموات ، طوبى لكم إذا عيروكم وطردوكم وقالوا

عليكم كل كلمة شريرة من أجلى كاذبين، افرحوا وتهللوا لأن أجركم عظيم فى السموات فإنهم هكذا طردوا الأنبياء من قبلكم » .

ولا يستغرب من نيتشه تنكره للضعفاء ودعوته لإبادتهم وهو الذى يؤثر الطبيعة والجماد على الإنسان، فيرى فيه أنانياً ضالا مشوهاً يستسلم للتأويل وفقاً لخياله الجامح فيقول بكل وقاحة : « إن الطبيعة الدائمة الحركة تسير بلا ضلال، فتقوم فيها قوة ضد قوة، أما العالم الحساس فهو عالم النفاق والكبرياء ، لذلك فإن العالم غير العضوى ليس خصما للعضوى بل إنه هو القاعدة ، وليس العضوى سوى الشواذ . وإن الإنسان بل أعقل الناس هو أكبر ضلالة قذفت بها الطبيعة، وهو أدنى مظاهر انحطاطها ، لأنه الكائن الأكثر عرضة للألم» وهكذا تراه يتخذ من الألم حجة على سقوط الإنسان ، وهذا الرأى غاية فى السخف، فالألم أبرز مظاهر الإنسانية بل هو تذكرة الهوية التى بها يعرف الإنسان .

ولا تحسبن نيشته فى إيثاره للطبيعة ناظراً إلى ما فيها من نظام عجيب ، لأن النظام يشير إلى منظم يتعارض مع الإلحاد ، فيزعم أن إرادة القوة تسير فى درجات ، فالجماد فى خدمة النبات والنبات فى خدمة الحيوان . ومتى رأى البشر هذا التفاوت فى الدرجات حسبوه نظاماً، على حين أن لا نظام .

وغير مستغرب بعد هذا أن ينظر نيشته إلى الوعى أو الوجدان نظرة تحقير ، فيحسبه أضعف ما فى الإنسان ، ويحسب المرء مجموعة وظائف لا واعية يضمها الجسد، ويعد الفكر تعبيراً رمزيًّا لما يمليه الجسد الذى هو الكل فى الكل، باعتباره العقل الأكبر والفكرة العجيبة التى تسمو على ما كان يدعى نفساً .

كل وعى وروحانية أداة هزيلة تستخدمها قوة الإرادة فى سبيل الصيرورة والتغير ، ويمشى الوجدان مشية الخادم الأعرج وراء سيده الجسد المسير بإرادة القوة . ولكن هذا الخادم الأعرج نافع باعتباره ملبياً الأوامر السطحية بسرعة، إذ الحياة تستدعى السرعة، ويسير إلى جانبه خادم آخر تابع له هو التعبير أى اللغة، فيكون الوعى الذى هو أساس التخاطب همزة وصل بين الناس، أى بين أفراد

القطيع كما يدعوهم نيتشه . ولكن الأشياء العظيمة الكاملة تصدر عن اللاوعى ، عن السيد لا عن الخادم الأعرج ، فكل ضلالة جاءت البشرية جاءتها عن طريق هذا الخادم المشؤوم. ومن النافل أن نقول بعد ما تقدم إن نيتشه يقدّس الغرائز (ديونيسيوس) فيؤثر اللجة السوداء والظلمة البرّانية على النور . ومن المؤسف أن تغتبط تلك العبقرية بما يغتبط به الخفّاش . ومن السخافة أن يحمل نيتشه على الوعى هذه الحملة الشعواء بالوعى نفسه . فهل كان غير واع حينئذ أم كان واعياً؟ وذلك الإنسان الذى يحمل عليه نيتشه فيزعم أنه أدنى من الطبيعة لأنه يؤوّل الكون تبعاً لخياله ، أفلا يحتمل أن يكون ذلك الإنسان الحقير الدائب على التفسير نيتشه نفسه ؟

أو ليست نظريته إرادة القوة تأويلا آخر. ولم يريده فريدريك تأويلا معصوماً بحيث يكون الكلمة الأخيرة والميتافيزيقيا النيتشية الشاملة ؟

أبهذه الميتافيزيقيا يستعيض المؤمنون عن التى ينكرها نيتشه ، إذ ينكر وجود عالم آخر وراء هذا العالم، ويحسب السماويات اختراعاً ووهماً للتعزّى عن آلام الحياة، وفراراً إلى عالم آخر ، ونتيجة للخوف من إله غير موجود ؟

أما قانون إيمان نيتشه فحوره ثلاثة :

الصيرورة أى التغيّر الدائم ، بحيث يتعذر تقرير شىء لأن الصيرورة تفرّ من أمام العقل، ولأن العقل ليس معدّاً لإدراكها فهما لا يلتقيان أبداً . إذن ما هى الصيرورة فى نظره ؟

عندما سأل موسى الله: من أنت؟ أجاب: أنا هو الكائن. والصيرورة النيتشية هى الكائن المجهول . ألا ترى أن فردريك جاوز أستاذه هرقليط ألوف المراحل ؟

أما الركن الثانى من قانون إيمانه فالطبيعة التى يجعلها غاية الغايات، لا نقطة ابتداء يجب الرجوع إليها كما زعم روسو (Rousseau) .

أما الركن الثالث فهو الحياة برغم ارتيابه فيها وتشبيهها بالمرأة الخائنة ، معتبراً أن لا شىء بعدها ، وأن التفكير فيما يليها ضرب من العبث (لا تنس نظريته

فى العود الأبدى) .

إن نيتشه ينصح لنا بأن نحب الحياة، فنكون من الخلاّقين فيها غير حاسبين للموت حساباً، بل يجب أن نعتبره عيداً كبيراً، نكاية بهذه المرأة الخائنة (الحياة) التى تريد أن تطلّقنا ، وفاته أن يقول نكاية بشوبنهور الذى يكره الحياة من أساسها. وينصح نيتشه مريديه بعدم الخوف من الموت، معبّراً عن ذلك بلهجة أقوى من لهجة الرواقيّين ، حاسباً أنه يلبّى بذلك نداء إرادة القوة . ويقيناً إنه يلبى نداء الكبرياء التى لم تفارقه يوماً واحداً . ولو لم يمت مجنوناً لتساءلنا عن مقدار شجاعته حيال الموت .

الكبرياء ، رأس الرذائل ، قادت نيتشه لا لاحتقار الموت فقط ، بل لامتداح الانتحار والحضّ عليه وتزيينه للناس ، زاعماً أن الموت الإرادى وحده جدير بالاحترام والإجلال ، أما الموت الطبيعى الذى لا خيرة فيه للمرء فلا مجد فيه ولا جلال . تلك فى نظره ميتة الجبناء . ويزعم فى مكان آخر أن المريض يغدو طفيليّاً وحشرة لا نفع منها ، وأن لا خير فى العيش لامرئ يغدو رهن الأطباء والعلاجات ، وأى معنى يبقى عندئذ للحياة ، إذ يصبح العليل موضوع إزراء فى عيون الناس ، ويكون الأطباء هم الذين يطيلون حياته فتطول المهزلة ، فلماذا لم ينتحر نيتشه وهو المريض الدائم العلّة ؟

كنت مارّاً فى إحدى أسواق بيروت فرأيت بائع شمندر مسلوق ينادى : شمندر يا شمندر يا شافى من السعلة ! ثم يردف هذا الكلام بسعال يقطع نياط الصدر ! فلم أتمالك أن صحت به : ويحك ولم لا تأكل من هذا الشمندر فتصحّ ؟.

وإذا التمسنا العذر لبائع الشمندر بوصفه فقيراً يكذب ليعيش، فأىّ عذر نلتمس لنيتشه؟ وأظن أنه فى تبجّحه باحتقار الموت أراد ازدراء المسيح إذ صرخ من على الصليب : « يا أبتاه أجز عنى هذه الكأس ولكن فلتكن مشيئتك لا مشيئتى » . إن المسيح المتواضع القلب حزن من على الصليب واكتأب من أجل الخطاة أمثال نيتشه وأمثالى .

إن نيتشه الدائم التناقض يجهل ما إذا كان يحب الحياة أو يكرهها ، فيصرّح بوقاحة قائلا : « إنى لا أريد الحياة ، وما الذى يجبرنى على تحمّلها ، بل على النظر إليها . ولا أدرى كيف أستطيع النظر إلى عاشقيها ، ولكن ويحى فإنى أنا أيضاً حاولت إثباتها ولم أنفها » ويقول فى مكان آخر « كل أحكام التقويم فى صدد الحياة وقيمتها أحكام جائرة غير معقولة » . فما هو الحكم الأخير أو التقويم النهائى الذى يصدره صاحبنا الذى هدم كل تقويم ولم يقم على الأنقاض شيئاً يذكر سوى التناقض والغموض والإفضاء إلى الفراغ ؟ .

قال أبو نواس فى مجونه :

يا أحمد المرتجى فى كل نائبة قم سيدى نعص جبار السموات

فصدر البيت يوهم بأنه يناجى النبى ويرجوه ، فإذا به يكشف عن غايته الخبيثة فى عجز البيت .

ونيتشه يدعو الإنسان إلى التعالى : إلى تجاوز نفسه عملا بإرادة القوة ، فتحسبه إيجابيًّا أول وهلة ، ثم لا يلبث أن يتكشّف عن سلبية ورفض وتهديم فيدعو إلى الحرية الفوضوية التى سيتبنّاها سارتر وأمثاله فيقول « أقصى ما يمكن أن يتمناه المرء هو أن يحلّق حراً طليقاً من كل خشية فوق البشر والأدبيات والأنظمة والقيم التقليدية ، وذلك يقتضى الإنسان ألاّ يتعلق بشخص مهما كان عزيزاً عليه ، لأن هذا العزيز بمثابة قيد وسجن ، وعليه ألاّ يرتبط بوطن وألاّ يستشعر الرحمة ، بل عليه ألاّ يتقيد بفضيلة شخصية أو بصفة ممتازة » . هذا هو الطيران النيتشى الذى يطير معه كل شىء . الاضطراب الدائم والقسوة والخطر المستمر هى عناصر البطولة فى رأيه (ألم يقل إن زرادشت يحب الراقص على الحبل لأنه جعل من الخطر مهنته ، كما أن عناصر الغبطة العليا ثلاثة ، وهى الدعارة والسكر والغلظة : القسوة) .

وبماذا تراه يعوّض على البشر ، بعد أن عرفنا معنى الصيرورة والحياة والنعيم وإنكار العالم الآخر وكل مباهج الكون . لقد عوّض عن الله بالسوبرمان وها هو ذا

يعوّض عن هذه الخسائر بنظرية العود الأبدى ، فقد خجل أن تبقى الصيرورة مفتوحة فجعلها دائرية ، أى أن الكون يدور على نفسه . لقد صرّح نيتشه أنه مبدع هذه الفكرة ،وإنما هى فى الأصل فكرة هندية بوذية ،والهنود يعتبرون الوجود شرًّا ،لذلك تراهم يصرفون كل همهم للتخلص من التناسخ والعود الدائم إلى الحياة. يتقشفون ويعملون الصالحات ليموتوا إلى غير رجعة وهكذا يتلاشون فى النرفانا . نيتشه غير متشائم على طريقة شوبنهور والهنود ، بل متفائل بالحياة يستقبلها ببطولة مهما يكن نوعها ، ولكنه تفاؤل سطحى ،لأن الرجل فى أعماقه يخشى الدور الأبدى الرهيب ، وهو أشبه شىء بقفص حديدى يدور على نفسه ، فلا يكاد ينفتح بابه للإنسان بالموت حتى يعود إليه من الشبّاك، الحياة الأخرى . نيتشه المتأله يريد ابتداع خلود يختلف عن الخلود الذى قالت به المسيحية ، فكان عليه إمّا الإيمان بالله ،وإما تبنّى خلود الهنود لا التصريح بأنه هو خالقه ،ولا غرو أن ينتحل ما ليس له.وليست هذه النظرية ثانوية فى فلسفته بل من أركانها الأساسية ، ولكن أتحسبه على يقين منها ؟ ومتى كان على يقين من شىء؟فلقد صرّح قائلا « إن نظرية العود الأبدى يمكن أن تكون كاذبة ، وهل يصحّ اعتمادها » ثم يتناقض على عادته فيقول فيها : « إن هذه الفكرة تضم ما لا تحتويه الأديان جميعاً ، لأن الأديان تحتقر هذه الدنيا وتعتبرها زائلة ،فنظريتى هى دين الأديان ».

وفى الحقيقة إن فكرته « العود الأبدى » التى تبدو بلا معنى أول وهلة ،تنطوى على معنى عميق من الجهة الوجودية ومن الجهة الدينية ، فمهما يفعله الإنسان فى المنية يسجّل عليه إلى الأبد. ولقد أوضحنا فى الكلام على كيركغورد معنى المنية الأبدية . أو ليست المسيحية نفسها تنظر نظرة كيركغورد إلى الزمن الملآن؟ وهذا الملء هو ربط الماضى بالمستقبل . وقد ازدحمت فى رأس نيتشه عناصر كثيرة عند تكوين هذا الرأى ،منها الفكرة الهندية التى أشرنا إليها ، ومنها تعاقب الأمواج فى الشاطئ المتوسطى الذى ذكرناه فى الكلام على تأثره بالإبصار . ولكن نيتشه المتنكّر للمسيحية ،المبتعد عنها ظاهرياً ،والماسخ النظرة الهندية ادّعى هذه النظرة

على أنها من مبتكراته .

إن نيتشه قلّد فشوّه، ألا ترى أن الفرنسيين نافسوا الألمان فى الأسبيرين فوضعوا (الرودين) ولكن الرودين دون الأسبيرين ، والعود الأبدى لا يساوى الخلود الدينى القائل بموت الموت . أين شوكتك يا موت وأين غلبتك يا جحيم ؟ ومن النكبة أن هذا العود الأبدى النيتشى يتكرر تماماً وكمالا ، فإذا صرفت حياتك هذه فقيراً جاهلا أو رئيس عصابة لصوص ، أو ناسكاً متصوفاً ، أو نجاراً عاملا فستعود ملايين المرات إلى الأرض ،ولا يتبدل من حياتك شىء ، بل تعيد سيرتك الأولى من ألفها إلى يائها ،وبناء على ذلك فسأعود أنا كاتب هذه السطور إلى الدنيا ملايين المرات ، وأتحمل كل مرة تسع عشرة عمليه جراحية ، وسيعود الأطباء الذين عالجونى أنفسهم ، وهلم جرا .

قيل إن أحد رؤساء الأديار فى لبنان هبط بيروت ودخل أحد المطاعم ليتناول غذاءه ، وكان الرجل مقروح المعدة فاكتفى بصحفة من اللبن وكسرة خبز ، وجاء دور الحساب فطالبه صاحب المطعم بعشر ليرات ،فاستبهظ المبلغ بالنسبة إلى الأكلة اليسيرة التى تناولها . فأفهمه صاحب المطعم أن المبلغ محدود قلّت الأصناف أم كثرت ، فدفع شاكراً وخرج . وعاد إلى المطعم بعد أيام مصطحباً ناطور الدير ،وكان قد جوّعه جرياً على عادة الرومان فى تجويع الأسود قبل إطلاقها على الضحايا للزيادة فى ضراوتها . وكان الناطور —بقطع النظر عن التجويع— أشره الآكلين وأقطعهم ضرساً. وجلسا إلى المائدة وطلب الرئيس صحفة لبن فجىء بها ،وبدأ الناطور بلائحة الطعام من أعلاها فطلب الحساء (الشوربة) أولا ،وتدرج نزولا فالتهم صفحة من كل صنف ولم يعفّ عن شىء . وانتهى إلى الفاكهة ثم إلى القهوة ،وصاحب المطعم والخدم ينظرون ويتغامزون . ولما طلب القهوة ظنّوا أنه انتهى ولشدّ ما كانت دهشتهم حين صرخ بالخادم (شوربة) ! فخفّ صاحب المطعم إلى الرئيس قائلا : يا أبانا لقد سامحنا كما بكل شىء على شرط ألاّ تعود إلى مطعمنا هذا ! ونحن سامحنا نيتشه بكل شىء على شرط ألا يعود مع (ناطوره)

عوده الأبدى كرّة أخرى .

ولقد استعصت بعض نواحى هذا الفيلسوف على المؤرخين دارسى فلسفته، ولا غروَ فى ذلك فإنه صرّح غير مرة أنه لغز على نفسه فقال « عادة لا يدرك الإنسان من نفسه إلا أعماله الخارجية ، أما الحصن الداخلى فيبقى مستغلقاً عليه » ويقول : « إن عجبى يزداد كل يوم بأنى لا أعرف نفسى . لقد أسأت الظن فى ذاتى ،ويظهر أنى أكره التعرف بذاتى مفصّلا » .

ويجب أن نصدّقه حين يزعم أنه عانى المشكلات بنفسه وعاشها إذ يقول: كتبت مؤلفاتى بكل جسدى وحياتى ، وإنى أتكلم عن أمور حييتها لا عن أمور عقلتها فقط ، وأن الحقائق هى بالنسبة إلى حقائق دامية . » ويقول « نريد أن نكونَ نحن أنفسنا مختبراً لأنفسنا ، وحيوانات يجرى عليها الاختبار ، إنما كل شىء تجربة ، فلاأساس ترتكز عليه المعرفة» وهذه العبارة الأخيرة مدفع هدّام فإذا لم تكن الحياة سوى محاولة تجربة يتعذر معها استنتاج أى شىء يرتكز عليه ، فالحياة تتبخّر حينئذ كما تتبخّر فقاقيع الصابون بين يدى الطفل الذى يتّخذها أداة للهوه ولعبه .

ونيتشه يُغنى النقاد عن تهديمه وإظهار معايبه فيقول : « إن هذا المفكر لا يحتاج إلى من يهدّمه لأنه يهدم نفسه » يقصد بذلك إلى تناقضه المستمر وانفتاحه لكل شىء،بحيث لا يستقر على أمر بصورة نهائية. أو ليس هو القائل: «مهما يكن الشىء الذى أخلقه عظيما ومهما يبلغ حبى له فلا ألبث أن انقلب عليه وأن أصير خصما لحبى». وربما كان أحسن وأصدق ما وصف به نفسه قوله : « بلى إنى أعلم من أين جئت ، إنى كاللهيب لا يشبعه شىء وإنى أتضرّم لأحرق نفسى ، وكل شىء أمسّه يصبح نوراً ، وكل ما أهمله يصير فحماً ، يقيناً إنى أنا النار » .

وهكذا ترى الرجل الذى يسابق نفسه جارياً إلى غير غاية،وذلك النسر الذى يطير من نجم إلى نجم يستشعر الهول فيقول : « طلّقنا اليابسة والمرفأ ، وحطمنا

الميناء والأرض وأقلعنا ، فالويل لك أيتها الباخرة إذا حننت إلى الأرض ، أوَ تحسبين أن فيها من الحرية ما ليس هنا ، لقد تلاشت الأرض » .

وفي مكان آخر يقول « أيتها اللانهاية إن عينك الرهيبة دائمة النظر إلى » أجل عين الله يا نيتشه ! العين التي طاردت قايين في هربه من وجه العلي .

ومما أثرّ به نيتشه على الوجودية — وبذوره في صعيد الوجودية الحالية أكثر من أن تحصى — خصومته للمذاهب المقررة ، إذ تكون فلسفة الفيلسوف بناءً يتوهمه صاحبه كاملا فيغلقه ويحكم إقفاله ، معتبراً أنه جمع فيه كل شيء فلا حاجة إلى الخارج . ولا بدّ من تدوين هذه الحسنة لنيتشه ، فإنه أبقى الأفق مفتوحاً وصرح بأن أرباب المذاهب تعوزهم الاستقامة ، وأنهم يمثلون مهزلة يحشونها بنقائصهم ويموّهونها بالزخارف والصيغ العالية لتبدو قوية ، أما هو فليس من الغباوة بحيث يحده مذهبه .

ولكن نيتشه ، وإن عدل عن المذهب ، فلقد اتّبع طريقة خاصة وهي تدوين أفكاره تباعاً ، كلما خطر له خاطر أثبته في مفكرته ، فكانت بذوراً أو حِكَماً انتزعها من صميم الحياة ، وكان يتبسط فيها متى سنحت له الفرصة . وكثيراً ما زخرت مذكراته بالفكر الجامع ، والنظرة البعيدة ، وليدة السنين والتجارب ، فهي أشبه شيء بالصواعق ، فيها الاختصار وفيها القوة ، وهو شبيه بيسكال من هذه الجهة .

بقي أن ننظر في كيفية إذاعة تلك الخواطر .

إن نيتشه يقول بوجوب الإذاعة والإفضاء . فمن أقواله « الإنسان المنعزل مخطىء ومع اثنين تبدأ الحقيقة والحكمة ، أما إذا انفرد المرء وخلا بأفكاره فيغدو شبه مجنون حتى في نظر نفسه . مع اثنين تبدأ الثقة والشجاعة والصحة العقلية » وهو برغم تناقضه وعزلته وكتابته إلى أخته « أين أجد الشخص الذي يمكنني مكاشفته » ، « إني مخفي أكثر من كل خفي » يعود فيقول « الكلام جنون ولكنه جنون جميل » . ويرى أن سبب الصعوبة في المكاشفة أو تعذّر الإفضاء بالحقيقة

للآخرين هو أن الإفضاء يستحيل بدون اللغة واللفظة ،ولا يسع الإنسان أن يتلفّظ إلاّ بما يفكر فيه ، ولكن أليس الفكر تأويلا ؟ ومتى أصبح تأويلا امتنع أن يكون الحقيقة .

نيتشه يعني — بتعبير آخر — أن المكاشفة تقتضي تجميد المعنى وتبسيطه وتحديده بدقة ،أي اصطناعه وتكلّفه ،وحينئذ يخرج عن كونه حقيقة . ولا نخالك تستغرب منه ذلك بعد إذ عرفت رأيه في الصيرورة والتحول والترجرج الدائم . أتراه ظلّ أميناً لرأيه هذا ؟ أو لم يخالف نفسه فيقرر في فلسفته أموراً كثيرة وعقائد قطع بها تمام القطع ؟

وأغرب هذه الغرائب أنه بعد الجزم في نقطة ما، يخيّل إليه أن كل حقيقة مبتوت فيها هي بمثابة نبوّة فيقول : أأتكلم كمن هبط عليه الوحي ؟ غير أن هذا النبيّ لا يلبث أن يعود إلى الصواب فيقول : كونوا على حذر مني ولا تصغوا إلي ، وكثيراً ما يخطئ الناس في تقديري ، وإني لأعترف بذلك،فمن لي بمن يرد عني عن أخطائي فيسدي إلى خدمة جلى؟.

وفي جملة الأسباب التي جعلت نيتشه لغزاً على نفسه قلة تعمقه في التاريخ العام ، ونقص مداركه القانونية ، وضآلة معارفه اللاهوتية ، وتطرفه في كل شيء إلى حد التهوّر ، فاسمعه يقول : « نحن أعداء الأدبيات نقبض على زمام السلطان بدون ما حاجة إلى حليف ، وسنبلغ الظفر بدون استعانة بالحقيقة ، وحسبنا من حليف تلك القوة السحرية المغرية التي يوحيها التطرّف ، نحن أعداء الأدبيات (Immoralistes) ، نحن الذؤابات في الظرف .

خلاصة القول فى نيتشه

إن هذا الرجل العجيب حاول هدم الله ، وفتح الطريق لمن تلاه . وكان ذلك الهدم المزعوم نتيجة محتومة لإعلان موت الله . فقد اعتبر فردريك أن الإيمان بوجود إله تحقير للحياة الحقيقية الواقعية وإزراء بهذا العالم ، وفرار منه ومن خطر المهمات الملقاة على عاتق الإنسان فيه ، نظراً للممكنات التى لا تحد ، والتى تتخذ أساساً لها الإرادة الخلاقة ، والإرادة الخلاقة لا حد لها إلا من نفسها .

ويجدر بنا إيضاح معنى الخلق ، فكثيراً ما نقع على هذه اللفظة ومشتقاتها فى الوجودية . وإنا لنجد بذورها عند نيتشه، برغم الفوارق التى عدّلت من معانيها فى فلسفة الوجوديين المؤمنين . فما هو المقصود بالخلق وبالرجل الخلاق ؟ .

الخلق فى نظر نيتشه ضرورة قصوى، فهو الكيان بمعناه العميق السامى، ومن ثم أساس كل عمل جوهرى . وهو التقويم لأنه بدون التقويم يظل الواقع فارغاً، وتبدّل القيم معناه تبدّل الخلاّقين . الخلاّق هو الذى يوجد للبشر غاياتهم ويعطى الدنيا معناها، ويوجّهها إلى هدفها المقبل، ويخلق الخير والشرّ فى الأشياء الخلق معناه الإيمان والثقة ، أما العقماء فقد أعوزتهم الثقة ، وأما الخلاّقون فقد كانت لهم أحلامهم وطوالعهم فآمنوا بإيمانهم .

الخلق معناه الحب فكل حب عظيم يخلق ما يحب .

وإنما الهدم من مقتضيات الخلق فمن لا يهدم لا يخلق . أما الخلاّقون فمن طبعهم القسوة، لذلك فالشر الأكبر ينطوى على الخير الأكبر الخلاق . وكل خلق يقتضى الإفضاء والمكاشفة ، وهنيهات الخلق السامية هى هنيهات المكاشفة والإفهام . الخلق معناه أن نضع شيئاً خارجاً عنا، فنعطى ونغدو أفقر مما كنا وأكثر غنى

بالحب . وكل مراحل الخلق تلتقى فى واحد ، فإن من يعرف ومن يخلق ، ومن يهدم ومن يحب ، هم واحد .

الخلق يقتضى ألماً عميقاً ينتهى بعد الخلق ، فإن الحرية والغبطة لا تكونان إلاّ فى الخلق ، ومتى صار الإنسان خالقاً يعيش فى أبعد من ذاته ، فلا يكون معاصراً لذاته . وأقل عمل خلاّق أثمن من كل قول فى الخلق . وليست المعرفة سبيل الخلاص بل الخلق ، وأفضل الطرق لمعرفة شىء هى أن تفعله . أما الشعب فقلما يفقه معنى الخلق وعظمته ، ولكنه يميل إلى الخلاّقين الذين يقومون بجلائل الأمور .

وفى قوله بأن التهديم خلق ينظر نيتشه إلى الأدبيات ، فإنه جرياً على عادته فى التناقض يجحد الأدبيات وينفيها بدون أن يتصدّى للاشاتها فيقول : « يجب أن نتحاشى الإسراع فى تهديم الأدبيات المألوفة بوضعنا تقويماً آخر للأشياء » ويقول : « بعد أن هدمنا الأدبيات نريد أن نكون ورثتها ، لأنها النتائج التى بلغتها الأجيال قبلنا ، ومن الحيف أن نزدرى الأجيال التى وجّهت أدبياتنا » . ويقول : « كن ما أنت أيها الإنسان ، فعلى المرء أن يصنع نفسه باعتباره حرًّا » .

ولا نرى بدًّا من التفريق بين الحرية النيتيشية والحرية السارترية ، ولو أن المجال بيننا وبين سارتر لم يزل بعيداً . إن الحرية النيتشية ليست بالحرية العدمية بل الخلاّقة التى تبغى تجاوز الأدبيات إلى ما هو أبعد منها ، فنيتشه يشدّ إلى فوق ليسمو على النظام الأدبى التقليدى ، وينشد الحرية الخلاقة ليتعالى فيكلف الناس فوق طاقتهم . أما سارتر فيتطلّق من الأدبيات لينحط دون ما يطيق الناس من انحطاط . ونيتشه إذ تطلق من الأدبيات اعتبر أنه ينهج نهج يسوع الثائر على الكتبة والكهنة والفريسيين ، فقال بلسان يسوع إن هذا النظام الأدبى لا يعنينى أنا ابن الله . واعتبر نيتشه أن الأدبيات لا تعنيه هو أيضاً ، فإنه العبقرى الخلاّق ، وما دام كذلك فقد وجب عليه قتل الله لتحقيق الوجود . ألا تراه يقول بلسان زرادشت : « إذا كان هناك آلهة فكيف أطيق ألاّ أكون إلهاً » . ثم استنتج من هذا القياس الهوائى أن لا إله . غير أن فكرة التعالى لم تبرح

مخيلته، وظلّت اللانهاية تستهويه، فجاء بنظرية إرادة القوة على أنها كيان الوجود، وبالسوبرمان والعود الأبدى. إنه يريد البقاء فى هذا العالم ولكنه لا يستقر على شىء فيه فيتنكّر للمعرفة، وللأمور المقررة. وأول ما يتبادر إلى أذهان قرائه أنه يعتمد صيرورة جوفاء فينزع إلى مستقبل غامض، ولكنه بالرغم من إلحاده الظاهر كان عطِشاً إلى الله، فنقم على الحقائق المقررة التى يستوى فيها شكسبير وراعى المعيز، فتصبح باردة خاملة، فلم يرقه أن يقف وقفة المتفرج، بل تلّهب إلى الاتحاد بالكائن، فهو صوفى انقلب على أمّ رأسه فبات ينظر إلى الأشياء معكوسة. إنه عطشان ضل طريقه إلى النبع، فأولاه ظهره وأخذ ينشده فى المفاوز، وكلّما ابتعد خطوة اشتد عوزه إلى الماء. ألم يقل عن المسيحية التى تنكّر لها: «إنها أطيب حقبة صادفتها فى حياتى الفكرية، ومنذ بدأت أمشى تبعتها فى منعطفات كثيرة، وأعتقد أننى فى صميم نفسى لم أكن حيالها فظا غليظاً.»

وإن أوثق المصادر لإطلاعك على حقيقة الرجل ما كتبته عنه معاصرته وصديقته مدام لو سالومه «Lou Salomé»، وطالما حدثته وسبرت غور نفسه، فأدركت أن إيمانه القديم – وهو ابن قسيس إنجيلى – ظلّ يعاوده ويغلغل فى أعماق صدره، وأن راحته فى الإيمان هى التى أبعدته عن الإيمان، فقد كان مزاجه عصبياً متوثباً، وثار أول ما ثار على نفسه فكانت الأزمة التى فصلته عن ماضيه وعقبتها العاصفة ثم ذلك الغيث المدرار والخصب فى التأليف، فما أشبهه بكير كغورد فإنهما صدرا عن معدن واحد ومشيا فى خطّين متعاكسين. فكان كير كغورد أخا الابن الشاطر الذى بقى فى خدمة أبيه، وكان نيتشه الولد الشاطر الذى ما برح يحنّ إلى البيت، ولكنه لم يعد ليذبحوا له العجل المسمّن. لقد طرد نفسه بنفسه من الفردوس وأدار له ظهره باحثاً عنه فى القفر، ولكن أدواح الفردوس ما برحت تلقى أشباحها أمامه فينحنى ليجتنى الثمار ولا يجد إلا خيالها.

يظهر مما تقدم أن الإيمان لم يشبع نفسه فأصلاه حرباً ضروساً، شأنه فى ذلك شأن المنتحر، يقتل ذاته لا كرهاً للحياة بل لشدة حبّه لها ولأنه يبغيها

على وجه آخر. يدلك على ذلك أنه بعد تجديفه على سر التجسد عاد يقول : قد يكون التجسد مظهراً من مظاهر العظمة الإلهية . بل اسمعه يقول فى كتابه (هكذا تكلم زرادشت) : « المرأة التى تحب تضحى بشرفها ، والفيلسوف الذى يحب يضحى بإنسانيته ، وإله أحب فجعل نفسه يهودياً » . فهذا نوع من الحب الكاره أو الكراهية المحبة . وفى التاريخ أدلة كثيرة على هذا ، أظهرها ما فعله ديك الجن الحمصى الذى ذبح جاريته وغلامه بدافع الغيرة والحب ، ثم أحرقهما واصطنع من رمادهما كأسين يشرب فيهما الخمر . وهذا السوبرمان الذى ينشده نيتشه ، أو التعالى الدائم ، هل هو شىء آخر سوى جهاد المؤمن وتعاليه فى صوفية زاغ فيها بصر نيتشه ؟ .

لقد أراد استبدال يسوع فجاء بديونيسيوس ، إله الغريزة الذى يكمل بوساطتنا نحن أعضاءه ما قدّره لنا منذ الأزل ، وديونيسيوس كما علمت هو إله الغريزة واللذة والظلام ، لذلك يقول نيتشه بلسان زرادشت « أيها الإنسان ! استفق ، ماذا يقول الليل العميق ؟ لقد نمت ، لقد نمت ونهضت من سبات عميق . العالم عميق . أعمق مما ظنّ النهار ، وعميق شرّه . ولكن الغبطة أعمق من الألم . الألم يقول : امضِ ، ولكن كل لذة تبتغى الأبدية ، أعماق أعماق الأبدية » . ولا تظن أن مؤلّهِ الغرائز هذا وقاتِل الله استطاع تطليق الله أو نسيان يسوع ، فقد تألّه وتوهّم نفسه مسيحاً آخر ، يدلك على ذلك التواقيع التى كان يمهر بها رسائله إلى أصحابه ، فتارة يوقع (ديونيسيوس) وتارة (المصلوب) وطوراً (عدو المسيح) . وكثيراً ما كان يبدأ أصحابه بهذه التحية « كونوا سعداء لقد تنكّرت بهذا الزىّ ، ولكنى أنا الله . »

من كل ما تقدم يظهر أن إلحاد نيتشه جد مختلف عن وضعية أوغيست كومت ، وعن كفر ديدرو ودالامبرت ، ومن لف لفّهم ، فكفره وعدميّته Son Nihilisme يرشح منها حياة وإيمان ، فهو خصم العدمية وعدو مبين للبرهمية والبوذية لكونهما تحملان طابع العدم . وإذا كان قد خاصم المسيحية فلأنه

اعتبرها ضالّة تقاوم الحياة وتمجّد العدم الذى سمته إلهاً . ولا ريب أن الشكوك نفسها التى ساورت نيتشه صارعت من قبله پاسكال وكيركغورد ، فقال پاسكال إن الدين فوق العقل لا ضدّه ،وقال كيركغورد إنه ضد العقل ولكنى أرتمى فيه . أما نيتشه فارتمى كما يرتمى السابح فى اللجّة ، ولكن فى لجة اخترعها هو ، فى دين ابتدعه نيتشه نفسه .

لقد ظلّ ذلك العبقرى صادياً متحرّقاً يتمزق فى عزلته ، فتارة يخاطب نفسه ويقول « لن تصلّى بعد اليوم ولن تطمئن أيها المنكر . ومن يعطيك القوة لتظلّ فى جحودك أيها الجاحد ، وهل يقوى على ذلك إنسان » ويقول فى مكان آخر : « آه لو كانت الأشياء على غير ما أدركها ! فمن يردّ على حقائقى غير الجديرة بإيمانى » . ونختم هذا البحث بعبارة تكاد تحترق مما أودعه فيها نيتشه من مرارة نفسه إذ كتب إلى أخته فى آخر عهده بالعقل : « أوّاه ! لم يبق لى من صديق ، ولا من إله . »

كارل يسبرس

من تحصيل الحاصل القول إن كارل يسبرس تأثر بكير كغورد كما تأثر بفريدريك نيتشه، وإن كان تأثره بالأول أعمق جذوراً وأبعد مدى، فقد كان معجباً بسورين، كما كان معجباً بكنط الذى يسميه الفيلسوف الأعلى. ومما لا ريب فيه أنه تأثر بهجل خصم الوجودية تأثراً سلبياً. ولا غرو أن يؤثر فيك عدوك أكثر من صديقك بما يثيره فيك من ابتكار فى أساليب الدفاع. وربما كان بين فكرة يسبرس وشلنغ بعض القربى. هذا بالنسبة إلى الذاهبين، أما بالقياس إلى المعاصرين فقد يكون قريباً من هيدجر وبرغسون. ومما يلفت النظر فى فلسفة يسبرس أنه يخلع عليها لباساً بسيطاً من الكلم، فيتحاشى الصور الشعرية والموجات الخطابية، مع أن الوجودية تغرى صاحبها بذلك، لتفلّتها من قيود المنطق الكلاسيكى. ولكن يسبرس يعالج القضايا كفيلسوف، فيجتنب الأناقة وزخرف القول، لئلا تغطّى البهرجة فكرته العميقة. وكثيراً ما يكون التزمّت فى الإنشاء والمبالغة فى الصقل والتجميل من نوع المساحيق التى تعمد إليها الشوهاء فتهيلها على وجهها لطمّ الأخاديد والحفر، أو من نوع الطيوب التى يسبغها الأبخر على وجهه ليستر البَخَر.

يعرض يسبرس رأيه فى الوجود فى كتابه (فلسفة الوجود)، فإذا أدركنا ما هو الوجود فى نظره عرفنا فلسفته نفسه بالفعل.

وأول ما يتجه إليه نظر يسبرس هو الابتعاد عن المذهب، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، لأنه ينعى على الفلاسفة العقائديين مذاهبهم التى يفرضونها على الناس عن طريق العقلنة، حاسبين أنهم يحلّون بذلك مشكلات الموجود والوجود.

وهل استطاع مذهب مّا أن ينال إجماع الآراء؟ بل أى مذهب لم يثر ألف اعتراض واعتراض ؟

ويتساءل المتسائلون عن السبب فى تشعّب الآراء وتنافر الفلاسفة منذ طاليس حتى اليوم، أو ليس الجميع طلاّب حقيقة ؟ فإذا كان أفلاطون قد وجدها فلماذا ينازعه فيها أرسطو؟. وإذا كان كنط قد ظفر بها فلماذا ينازعه فيها هجل وهلم جرا ؟ .

ولو حفل السائلون بمبدأ الصيرورة وما ينجم عنه لوجدوا بعض الحلول لتساؤلهم. بل هناك ما هو أهمّ من مبدأ الصيرورة، وهو ملازمة الفلسفة للفيلسوف، أى تأثر كل فلسفة بطبيعة صاحبها . إن الماء الذى يمرّ بتربة رملية يحمل شيئاً من رملها ، والذى يمر بتربة كلسية فيه مزاج من كلسها . ومن زعم بأن مفكراً ما يستطيع التفكير مستقلا عن ميله الشخصى وجوهره فقد زوّر على الحقيقة . بل قد يجهل المفكر نفسه الصبغة التى لون بها فلسفته ، إذ لو لم يكن للإنسان إلا الضمير الواعى لأدرك أسباب انفعاله . ولكن ما هو الوعى بالنسبة إلى ذلك الأوقيانوس العظيم المختبئ فى الظل وهو اللاوعى؟. فلقد نسى صاحبه ما ألقى فيه منذ طفولته من تمر ونوى ، وأصداف وألماس وزجاج، ولكن الخضمّ العميق احتفظ بها . ولو اقتصر الأمر على ما ألقاه فيه صاحبه لهان الأمر كثيراً، ولكن المجتمع رمى فيه أضعاف أضعاف ما رمى فيه صاحبه . فقد ألقى فيه الخوف من الغول ، ومن المرور بالمقابر ليلا ، والتشاؤم من الرقم ١٣ ، والتفاؤل بنعل فرس يوضع فوق الباب، والاحتفاظ بقطعة من حبل المشنوق، وبألوف من الأوهام والأضاليل وبمئات من الحقائق .

قال يسبرس: إنى لأعجز عن إدراك موقفى عن طريق المعرفة، لأن الإنسان يضرب بجذوره فى ماضٍ سحيق مجهول ويتوق إلى مستقبل مبهم . لا الماضى ثابت ولا المستقبل معلوم، فنقطة الانطلاق ونقطة الوصول كلتاهما فى تطور وتبدّل . وحبذا لو قيض لى أن أضع قدمى فى صعيد ثابت يكون لى نقطة ارتكاز أبدأ منها

فلسفتى . وكل ما أعلم أنى وجدت فى هذا العالم فكأنما حملتنى إليه عاصفة يعتريني منها الدوار ، فليتنى كنت فى سرمدية أشرف منها على الكون، فألقى عليه النظرة الشاملة ، وأتعرّفه وأعرف مركزى فيه .

لقد زعمت الفلسفة العقائدية أنها تستطيع إدراك حقائق راهنة عن طريق المنطق ، ولكن هذه الأساليب العقلانية ليست إلاّ طريقة للتعبير ، فما هو مضمونها؟ فإذا ساءلت الكلاسيكيين عن موضوع الفلسفة أجابوك أن موضوعها الكل الكائن برمته ، ولكن هل يستطيع العقل الإحاطة بالكل ؟ إنه يحيط بقسم وهذا القسم هو جزء من كل لا الكل ، فمن ظن أنه يحيط بالكل فهو واهم لم يحتضن إلا الشبح والصورة الجوفاء والفراغ .

واسمح لى أيها القارئ أن أقحم بين السطور نادرتين : أما الأولى فمؤداها أنى أدخلت مدرسة القرية صبياً فى السادسة من العمر ، وكثيراً ما كان يأتى أولياء التلامذة ويسألون المعلم عن أولادهم ، فيجيبهم أن هذا الولد النجيب سيختم العلم عما قليل ، ومعنى ذلك أنه سيكمل قراءة مزامير داود ، ويعرف قواعد الحساب الأربع أى حتى القسمة .

أما الثانية : فكنت أخرج إلى الصيد ويتفق لى أن أشاهد سرباً من الشحارير أو الحجال — وكنت فتى عديم الخبرة يومذاك — فأحصيها أولا لأرى هل تسعها الجعبة ؟ ولكن الجعبة كانت تظل أفرغ من فؤاد أم موسى ، أو من رؤوس الأغنياء ! حتى أصبحت أتشاءم من الكثرة ، وأكتفى بالطريدة أو الطريدتين . حقاً إن من طمع فى الكل خسر الكل . ولنعد الآن إلى يسبرس .

قد تقول إنه لا موضوع معيناً للفلسفة إذن ، وحقيقتها دون حقيقة العلوم ، لأنها تقصر عن الحقيقة المطلقة . ولكن هل تبلغ العلوم نفسها حدّ اليقين ؟ أوَ ليست الرياضيات نفسها مرتكزة على افتراضات أولية مسلمة . وهذه العلوم التجريبية المستندة إلى الوقائع ليست إلا وليدة الحس يركبها العقل ويؤلف بينها مأخوذاً بأغلبية الظاهرات ، ولكن ما هى حقيقتها وإلى أى مدى تبلغ ؟

فكم مرة تغيّرت النظريات الطبية منذ هيبوكراط ، بل منذ عشرين سنة إلى اليوم؟ وكذلك القول فى النظر إلى الفلك وإلى الأرض . أو تظن أن الأقدمين شكوا فى كون الأرض ثابتة ؟ لقد كانت تلك حقيقة مطلقة فى نظرهم . أنسيت ما لاقاه كوبرنيك وغاليله ونيوتن ؟ ثم من يدرى أين يستقر العلم بعد اكتشاف القنبلة الذرية ؟ . إذن فما هى الوسيلة إلى الحقيقة ؟ أتكون الحدس ؟ (Intuition) بالمعنى الذى يقصده برغسون من هذه اللفظة ، أى الوجدان الشعورى الذى يعلو على العقل والمنطق ؟ ذلك الحدس لا يكون إلا جزئياً ومحدوداً يقصر عن تناول الكائن برمته فضلا عن كون الحدس شخصيا ، لا يمكن الإفضاء به إلى الغير . فإذا أنت حدست شيئاً لم يحدسه جارك يتعذّر عليك إقناعه بمشاطرتك شعورك .

ماذا يفعل الإنسان إذن ؟ هل يقف مكتوف اليدين ويعلن إفلاسه حيال هذه الصعوبات ؟ قال المثل شاور مئة واترك مئة وعد إلى نفسك ، وهكذا يقول يسبرس . قالت الآلهة لسقراط فى هيكل دلفوس: أيها الإنسان اعرف نفسك ! وحبذا لو نزعت عن هذه الآية صبغتها الوثنية ، إذن لغدت وحياً إلهيًّا ، وما هى عن الوحى ببعيدة . الشبيه يعمل فى الشبيه ، والكائن يدرك الكائن ، والكائن هنا هو أنت أيها الإنسان ، بشخصك وميولك بنفسك وقلبك ، بفكرك وخيالك أى بكلّيتك. ولم يفقه أبو الفلسفة الحديثة ديكارت إلاّ ناحية منك فاستعاض بالجزء عن الكل ولم يأخذ سوى الفكر ، قال : أنا أفكر فإذن أنا موجود ، وما الفكر إلا مظهر تجريبى من مظاهر الكائن .

وقف ديكارت عند حد البسيكولوجيا ولم يتجاوزها إلى الميتافيزيقيا ، لقد رأى كأس النبيذ على المائدة فقال : إنها موجودة ، ولكنه أغفل نكهة الخمر ولونها وسورتها ومفاعيلها ، فأين هو من ابن الفارض القائل :

ولما شربناها ودبّ دبيبها ⁂ إلى موطن الأسرار قلت لها قفى

ذلك أن فى الوجود سرا ، وأن الوجود قبل الفكر لا بعده ، لحراث وراء الفدّان لا بعده ، فإذا وضعته أمام الفدّان ظلّت الأرض بوراً .

أجل أنا موجود ، ولكن لا كما توجد سائر الأشياء ، هذه الشجرة ، وذاك اللوح ،وذلك البيت أى كموضوعات معرفة أقف لأراها على مهل.وإنى متى فصلت فكرى عن نفسى لأتأمل ذاتى ، فقد أصبحت ذاتى موضوعاً وهذا مناف للحياة ومشوّه للحقيقة . تصوّر إنساناً راكضاً ، فإذا وقف مقابل المرآة ليرى نفسه كيف يركض فقد شوّه الحقيقة ، لأنه حين يقف يرى ذاته فى المرآة ، ولكن واقفاً كالصنم لا راكضاً .

وكل حقيقة موضوعية تفقد استقلالها متى عرفت ، فتغدو نسبية أى على مقدار طاقة عارفها . ألا ترى أن الحكماء يعرفون الله أنه روح محض بينا يتصوره البسطاء رجلا طويلا عريضاً أو ملكاً مقتدراً . ثم ألا ترى أن الله سبحانه أبى أن يعرفه الناس تمام المعرفة ، وظلّ محوطاً بلغز بحيث لا يعرف إلا فى خلال أعماله . لقد سأله موسى عن حقيقة حاله فَبِمَ أجاب ؟ أجاب : أنا الكائن. ولا يليق به سبحانه إلا هذا الجواب .

الكائن فى نظر يسبرس يقرب من الكائن فى نظر كنط (الشىء بذاته) تنظره وتحسّه ولا تدرك كنهه ، بلّ تستدل عليه بظواهره وتعرفه على قدر المستطاع بدون عنجهية ولا ادّعاء . الوصول إليه لا يتم عن طريق المنطق ولا عن طريق التجربة الحسية بل عن طريق المباشرة أى اتصال الذات بنفسها . الوجودية تحمل حقائقها ضمنها فلا تكثر من الوعود الخلاّبة ، ولا تركن للخيال الذى يعدك بمعرفة كل شىء إشباعاً للفضول الذى فيك ، والذى يوهمك بفتح ما يستحيل فتحه . قال المثل : على قدر بساطك مد رجليك ، وبهذا تقول الوجودية.

بعد هذا صار من حقك علينا أن تسألنا ما هو الوجود فى نظر يسبرس؟ ولن تظفر بجواب قريب عن هذا السؤال ، فإن الرجل بيّن أولا ما هو الناقض للوجود . أى قبل الجواب عن ماهية الثلج إليك الجواب عن ماهية النار . وإنما نهج هذا النهج لما فى تحديد الوجود مباشرة من صعوبة . وربما يخطر لك أننا نمزح فى قولنا هذا ، لأن الوجود شىء ظاهر لا يحتاج إلى شرح .

قيل إن أحد التلاميذ خرج من بين يدى الفاحص عابساً كئيباً ، فسأله رفيقه المنتظر خارجاً عن سبب تجهّمه ، فأعلمه أنه تعذّر عليه الجواب عن سؤال الفاحص ، فاستفسره عن الموضوع الذى استعصى عليه فقال : سألنى عن ماهية العظم ، فضحك الرفيق ما شاء الضحك هازئاً برفيقه ، وتمنى لو يسأل مثل هذا السؤال البسيط . واتفق أن دعى صاحبنا الساخر فى تلك اللحظة إلى قاعة الامتحان وسأله الفاحص نفسه عن تركيب العظم ، فأجاب أتحسبنى غبيًّا مثل رفيقى أغرق فى كوبة ماء ؟ العظم ! ألا تعرف العظم ؟ ألم تأكل فى زمانك رأس (نيفا) وتستخرج منه النخاع ألم تكسر العظم إذ ذاك ؟ وطبعاً فقد استحق صاحبنا علامة صفر . ولا تعجلن علينا أيها القارئ ، فتحديد الوجود أصعب من تحديد العظم . وقد وضع كارل يسبرس نقيضاً للوجود ما يدعى بالألمانية الـ (Dasein) ويقابل هذه اللفظة بالفرنسية (L'être là) أى الموجود فى عرف كل الناس ، كالشجرة والحصان والإنسان والبيت . ولكن ليس هذا الوجود المبتذل هو الذى تقصد الوجودية ، فكل الناس يعلمون أن رأس الكبش (النيفا) ينطوى على العظم . واسمح لنا أن نقف قليلا على الـ (Dasein) فإذا لم تدرك معناها جيداً استعصى عليك تفهّم ما سيجىء فى الأبحاث المقبلة .

ولقد ترجم صديقنا الدكتور عبد الرحمن بدوى هذه اللفظة التى تعذّرت ترجمتها إلى كل اللغات بلفظة الآنية ، وهى من اصطلاحات الفلاسفة الإسلاميين ، ومعناها كما فى تعريفات الجرجانى : (تحقق الوجود العينى من حيث مرتبة الذاتية ، وهى لفظة توضع بمقابل الماهية) ويخطر لك أن تستوضحنا هذا المعنى أيضاً فتسألنا عن الماهية ، فالماهية هى الجواب عن ما هو الشىء . فماهية السكر مثلا حلاوته ، وبها يكون السكّر سكّراً . الوجود صعب التحديد لأن كل شىء يدخل تحته فيكون هو الذى يقيس ولا يقاس . تقيس كل شىء إذا شئت بنسبته إلى الكون ، ولكن بماذا تقيس الكون ؟ إن الجالس على الكرسى يستحيل عليه رفع الكرسى ، لأنه يرفع نفسه أيضاً وذلك متعذر . قال پسكال : ليس فى وسع المرء أن يحاول

تعريف الوجود دون أن يقع في الخلف والإحالة، لأننا لا نستطيع أن نجد لفظاً دون أن نبدأ بقولنا : هو، سواء عبّرنا عن ذلك صراحة أو إضماراً ، إذن فلتحديد الوجود لا بد أن نقول: هو، وبهذا نستخدم المعرّف في التعريف . وهذا يرد في النتيجة إلى كون ماهية الوجود غير معروفة . ولكن ثمة من الأشياء ما هو معروف الآنيّة وإن كان غير معروف الماهية ، والوجود والزمان تصوّران من هذا النوع بل هما أنموذجه الأعلى ، ونقصد من الآنية هنا ظهور الوجود دون اتضاح الماهية. وبهذا المعنى يقول أبو البركات البغدادى « الوجود أظهر من كل ظاهر ، وأخفى من كل خفيّ. أما ظهوره فلأن من يشعر بذاته يشعر بوجوده . وكل من شعر بفعله شعر معه بذاته الفاعلة ووجودها ووجود ما يوجد عنها وصدر عن الفعل ، فمن يشعر بذاته يشعر بالوجود أى وجود ذاته ، ومن شعر بفعله يشعر بالفعل والفاعل ووجود هذا . ولا يشك خواصّ الناس وعوامّهم فى ذلك، ولا يخفى على ضعيفى التصور منهم . وكذلك الزمان يشعر به كل إنسان أو أكثر الناس جملة ، ويشعرون بيومه وأمسه وغده، وبالجملة ما مضى، زمانه، ومستقبله، وبعيده وقريبه، وإن لم يعرف جوهر الزمان وماهيته ، وكذلك الوجود يشعرون بآنيته وإن لم يشعروا بماهيته » [1] .

إذن فما هو الـ (Dasein) أو الآنية ؟ هى الأشياء والحوادث كما تتراءى لكل الناس ، هى هذا الكون الذى يعيش فيه الإنسان ، والإنسان أيضاً هو شىء فى جملة الأشياء الموجودة فى العالم وهو موضوع — ولا تستعجل النقمة علىّ أيها القارئ! فليس هذا هو الإنسان الذى تراه الوجودية بل الإنسان الذى يراه كل الناس — يوصف ويدرس كسواه سواء من الوجهة العضوية أو النفسانية ، يدرس هو وسواه مما فى هذا العالم من جماد ونبات وحيوان، إذ لا يمكن درسه مستقلاً ولا درس العالم مستقلا عنه ، فكلاهما متداخل . فلولا وجود العالم لما وجدت أنا ولولا وجودى لما عرف العالم . وما الربيع إذا لم تكن العيون ؟ ولم هذه العيون إذا

(١) الزمان الوجودى للدكتور بدوى .

لم تكتحل بالربيع ؟ ولا يخرج هذا الوجود أى وجود الذات على هيئة الآنية التجريبية عن كون الإنسان موضوعاً بين الموضوعات، وهو أحطّ درجات الوجود، إذ لا تخرج الصلة بين الإنسان ونفسه عن كونها صلة بين ذات وموضوع .

أما الدرجة التى تتلو هذه ، فهى شعور الإنسان بوجوده وبوجود الآخرين أى الذوات الأخرى ، وهذا هو الوجود كشعور بمعنى عام، ولكننا لم نبلغ بعد الوجود الحقيقى الأصيل. وتعجز المفاهيم العامة عن إبلاغنا أمنيتنا، لأن الوجود فردى يتنافى مع العام ، كما أن الوجود لا يدرك عن طريق الدرس النفسانى ، لأن البسيكولوجيا تحمل طابع العمومية أيضاً ولن تجد إنساناً يطابق آخر ، فلكل خصائصه، إذن فكيف السبيل ؟ السبيل شائك! أنسيت قول كيركغورد: « إن الوجود أعمق من كل هذه المفاهيم والأساليب وأنه يتمرّد على كل علم وتحديد » . إذن فالفكر يقصّر عن إدراك الوجود وكلما حاول ذلك فرّ منه الوجود ، كما يفرّ النوم من عين النائم إذ يحاول تحديد الرقاد ، أى الحالة التى هو فيها . الوجود فوق المنطق. إذن فما نتيجة هذا العجز عن تحديد الوجود؟ بل تقصيرى عن تحديد وجودى أنا فلان الفلانى ؟ .

يقول يسبرس إن هذا العجز دليل على وجود آخر لا نراه . ولا نستطيع أن نقول لك بصراحة إنه يريد الله، فسنبحث إيمانه فى حينه .

ويتراءى لك بعد هذا أنه كتب على الإنسان أن يبقى فى ارتياب دائم من جهة إدراك الوجود. حقًّا لقد أتعبناك بهذا اللفّ والدوران، فإن كارل يسبرس يزعم أن معرفة الوجود أدنى إليك من حبل الوريد لأنها شخصية مباشرة تجرى فى أعماق نفسك . (ملكوت الله داخلكم) . الوجود لا يأتيك من خارج فالذات هى التى تختار وتحقق نفسها لأنها تنطوى على إمكانيات، والإمكانيات معناها الحرية . خلاصك بيدك يا إسرائيل ! .

الوجود معناه الحرية ، والشعور بالحرية هو الشعور بالوجود ، والحرية اختيار بين إمكانيات، ولكنه اختيار غير مبنىّ على أسباب وعلل، بل ينبثق انبثاقاً

بديهياً من الذات، لأنها الإمكان للحرية والإرادة والعمل . فالذات هى الوجود الممكن . إذن فهناك تجربة فى الوجود، ولكن يسبرس يحذّرنا من اعتبارها من نوع الاختبارات العلمية، أو ممّا يفهمه العوامّ من هذه اللفظة، لئلا يتبذّل معنى الوجود، ولئلا يحملها السامع على أنها وقفة المتفرج على مشهد يراه من خارج .

القضية قضية انبثاق فذّ، انبثاق عملك من صميم الحرية التى فى أعماق أعماقك . حريتك وعملك وأنت واحد . والفرق بين هذا الموقف وبين المواقف العقلانية كالفرق بين أن تشرح حب سواك، وبين أن تشرح حبًّا تيّمك، وأخذ بشغاف قلبك ، فحبك هذا هو أنت .

إذن فقد بلغنا فى تحديد الوجود منطقة تسمو على التحديد، وتتجاوز مقولات الذاتية العامة، أى وجودى بين ذوات أخرى، كما تتجاوز الموضوعية، لأنى فى حالة الموضوعية لا أتعدّى كونى فرداً فى مجموع خاضع لقوانين العلّية، ومقيّد بالأنظمة الأخلاقية المعروفة ، وهذا ما لا يريده لى يسبرس النافر من السير فى طريق معبّد، فهو يريد أن تنبع ذاتى من ذاتى ، كما يولد ظلّ الماشى فى الشمس من الماشى نفسه .

وكما أن الظل وصاحبه متلازمان فكذلك تنبثق الحرية وتلازم الذات. وإنى برغم الظروف العديدة التى تكتنفنى وتوجه تصرفاتى إلى جهة معلومة فتخضعنى أحياناً لنظام الأخلاقيات، وأحياناً للنظام البسيكولوجى أشعر باستقلالى، ويسطع على نور من داخل ذاتى، فأعرف ذاتى. هذا النور البازغ هو الحرية . وهذه الهنيهات النورانية هى الوجود الذى تقصر عن إدراكه التجريدات العقلية والحدس والخلجات العاطفية . وهذه الهنيهات التى يصفها يسبرس تذكّر بليلة القدر ، وما أدراك ما ليلة القدر ، ليلة القدر خير من ألف شهر .

إلا أنه فى هذه الهنيهات لا يتلقّى المرء ما يأتيه من خارج ، فشرط العمل الحرّ أن يكون فاعلا ، فيرى كل شىء أمامه على صورة الممكن .

حقًّا إن آدم الذى بدأ سفر التكوين لم يكن حرًّا بهذا المقدار ، فقد جاءت

المخلوقات قبله إلى الوجود ، وقيدته جنة عدن وحواء وتلك الثمرة الملعونة . أما إنسان يسبرس فهو الذى يكون نفسه بنفسه، فإذا تردّد فى بعض الأحايين ولم يمارس نعمة الحرية بالاختيار فمعناه أنه لم يجد نفسه بعد . ولا معنى للوجود بدون الحرية ، ولا يكون إذ ذاك وجوداً بل آنية فقط (Dasein) . الحرية تحمل حقيقتها معها مباشرة ، كما يحمل الزنجى لونه فى وجهه ، فلا حاجة لشهادة خطية بأنه أسود. إذن فوجودها ومعرفة وجودها متلازمان فى وثبة واحدة . وهذا ما يستعصى على الموضوعية التى تفرق بين الشاهد والمشهود عليه .

ثم إن هذه الحرية الوجودية التى تخولنى الاختيار بين موقف وآخر لا تتأثر بالعوامل العادية ، كأن أوثر العزوبة مثلا على الزواج لاعتبارات مالية ، فإن المقصود من الحرية أن أخلق ذاتى لا الأشياء . جاء فى التوراة أن الله بعد أن خلق الإنسان فى اليوم السادس استراح فى اليوم السابع ، ولكن يسبرس لا يعرف الراحة بل الخلق المستمر ، إذ لا يمكنه الفصل بين الاختيار والأنا ، أو بين التقرير والذات المقرّرة . فليست الحرية آلة للاختيار ، فإذا اخترت فأنت موجود وإلا فلست موجوداً . حريتك هى ذاتك بعينها .

قيل إن قروياً لبنانياً بسيطاً هاجر إلى أميركا فمكث فيها بضع سنوات ، وأقبلت عليه الدنيا فجمع ثروة مادية تنحنى لها رءوس الرعاع . وخطر له أن يعود ففكّر فى أهل قريته ، وفى السهرة الأولى الحافلة التى سيتألب فيها عليه أترابه ورفاق شبابه . وتوقّع أن يسألوه عن أميركا وأن يدور الحديث على النوادر والأحاجى . وكان يود الظهور بمظهر الذكىّ الذى تتلاءم عبقريته مع ثروته ، فلا يتفوّق عليه أبناء قريته الصغيرة ، بل يتحتّم عليه أن يبذّهم جميعاً لأنه سكن الطبقة الأربعين من إحدى ناطحات السحاب فى نيويورك ، وشهد جسر بروكلن ومعامل فورد . وفى الحقيقة أن صاحبنا كان قد ازداد جهلا على جهل فى أثناء هجرته ، وأصابه ما أصاب الغراب . فلجأ إلى صديق له يشغل وظيفة فى دائرة جوازات السفر ، وأخبره عن اعتزامه العودة ، وسأله أن يعلّمه نادرة أو أحجية ،

فأجابه إلى ما طلب، وقال له باللغة العامية: «احزر شخص من أمى وبَيِّى، لا هو أختى ولا هو خيِّى» وفصيحها: من هو الشخص المتحدّر من أمى وأبى وليس بأختى ولا بأخى؟. فأطرق صاحبنا الغنى ساعة وقال عجزت عن الحلّ. فضحك صاحبه وقال: عجباً كيف لم تحزر، هذا الشخص هو أنا. فطرب المغفّل لهذا الجواب وقام يصفق بيديه فرحاً ويقول نعم هو هو!. واستعاد الأحجية وحلها مرات وودّع صاحبه شاكراً. وجاء لبنان فهرع أهل قريته للسلام عليه ليلة وصوله إظهاراً لشوقهم، وسألوه مسائل شتّى وأنصتوا إليه. وكان من الطبيعى أن يبادرهم بالأحجية، كنزه الفكرى الوحيد! ولما رأى حيرتهم رثى لجهلهم وقال: مساكين أنتم، فتى تتمدّنون؟ بارك الله بأميركا! إن الشخص الذى من أمى وبيى ولا هو أختى ولا هو خيى، هو مأمور جوازات السفر فى نيويورك!

أما بعد، فحريتك أيها القارئ هى أنت — على ذمة يسبرس — لا مأمور الجوازات فى نيويورك.

الحرية

الآن فهمنا أن الوجود هو الحرية ، وبقى أن نشرح ماهية هذه الحرية ، وهى لفظة مطّاطة كالوجودية، فكيف بها إذا انضمّت إلى أختها وسميت الحرية الوجودية ؟ .

لا يكتفى يسبرس، بإخراج الحرية عن الموضوعية، بل يزعم أنها تستعصى على التحديد والبرهان، فمن يسلك إليها طريق العقل يضيعها ، ولكن مجرد تساؤلك عنها يفترض وجودها . ويذكرك هذا بجواب المسيح لأحد الإثنى عشر لما قال له: كنا نطلبك يا سيد، فأجابه: لو لم تكن وجدتنى لما طلبتنى . ومعنى تساؤل الإنسان عن الحرية شعوره بها وكونها فى أعماقه ، فمن ولد أعمى لا يستشعر الألوان مطلقاً . وتساؤلك عنها يدل على أنك تريدها، ومتى أردتها فهى لك، لأنه حيث تكون الإرادة تكون الحرية . فالوجود الأصيل والإرادة والحرية ثلاثة أقانيم متحدة بالجوهر. الحرية ليست فى العقل بل فى الإرادة، لذلك يتعذّر عليها أن تثبت نفسها ببرهان عقلى ثم تعود فتريد نفسها . كلا بل هى تريد نفسها رأساً بدون حاجة إلى نظريات. لقد اكتفى ديوجين بالرّد على منكر الحركة بأن قام ومشى. وكذلك هى الحرية تضع نفسها بنفسها، فليست وليدة مشاورات وتأملات ورجحان إحدى الكفتين على الأخرى، ولا وليدة علل وأسباب، بل تكاد تكون بداءة مطلقة، تذكرك بمستهل إنجيل يوحنا : فى البدء كان الكلمة . ويسبرس يقول فى البدء كانت الحرية .

ولا يعنى ذلك أن الحرية لم تمر بتأمل وانطواء الذات على نفسها ، ولكنها تخطت كل ذلك، واتخذت قرارها لا على شكل تطوّرى متصل، بل على شكل

طفرة لأن التأملات لا تخرج عن حدّ التخمينات. إذن فحبذا الطفرة سواء أخفق صاحبها أم أفلح . ولكن هذا لا يعنى أن تكون الطفرة عمياء وفى المجهول ، فداخلها نيّر عارف ، فإن لم يكن عارفاً فلا حرية . من أجل هذا لا يعتبر السكران والمخدّر والمنوَّم أحراراً فى ما يفعلون . وليس المقصود بالاستنارة هنا ما يفعله الناس يومياً تبعاً لأهوائهم ، كدخول السينما والتدخين ، فهذه الأعمال العادية اليومية بعيدة عن الوجود الأصيل ، قريبة من الغريزة ، حسبها من النور قبس ضئيل . الحرية فى نظر يسبرس تنظر إلى نظام وتعتمد مقياساً للتقويم ، فلا تختار من بين الممكنات التى تعرض لها أىّ شىء صادفت فى طريقها كما يمدّ الراهن يده إلى الكيس المغلق فيختار الأرقام التى تتناولها يده . كلا بل يسرّح الإنسان بصره فى هذا الكون ويرى السّيئات والحسنات ، والنافع والضارّ ، ولكن برغم هذا كله وبرغم الاسترشاد بالنظام والاستنارة بالمعرفة تظل السيادة المطلقة للحرية .

ولا يتوهمنّ أحد أن النظام الذى تسترشد به الذات هو خارج عنها ، كأن يأتى من الحكومة والتقاليد وما شاكلها ، فلو صحّ ذلك لانتفت الوجودية من أساسها . نظام الحرية من ضمن الذات الحرة ، فأنا الآمر الناهى المتمرد على العام ، الخاضع للأنظمة باعتبار أنى متبنّيها وخالع عليها صبغتى الشخصية . قيل وفد أحدهم على ملك الحيرة فى عهد المناذرة فقيل له ستشرب من مائها بجرار من طينها ، وتأكل من فاكهة أرضها ، وتُصاد لك الطرائد من بريّتها ، أى أن الحيرة تستغنى عن الخارج . ومن لطائف الاتفاق أن تنطوى الحرية والحيرة على الحروف نفسها ، أو ليست الحيرة أى التردّد من المعانى المصاحبة للحرية ، وكذلك القول فى الحيرة ، وذاك تقارب المعنى بتقارب الحروف ، ولكن ما لنا وللقلب والإبدال فلنعد إلى الفلسفة ! .

قلنا الاسترشاد بالنظام وبالمعرفة قبل الاختيار ، وليس المقصود بذلك المعرفة الموضوعية التى تقيّد حريتى . لا نكير أن هذا العالم مسرح أستمد منه علمى ، وبقدر ازدياده تزداد حريتى ، ولكن العلم بحر لا ساحل له . فكل ما أحصّله

من معرفة يظل ضئيلا ونسبياً قابلا للإضافة والإصلاح ، والعالم فى تغيّر وتطوّر مستمر ، أفيجوز الإحجام عن العمل ريثما أحيط بكل شىء علماً؟ الحياة قصيرة وتقتضى السرعة، يجب أن أعيش فى الحاضر ، فأنا بين أمرين: إما أن أعيش وإما لا ، وبديهىّ أن تختار الحرية العيش .

ورب معترض يقول: متى أكرهتنى حريتى على اختيار العيش فلا تبقى حرية بل تصير جبرية خاضعة للزمان والمكان ، ولكن فى هذا المأزق الحرج نفسه الذى يكرهنى على اختيار أحد أمرين : إما الوجود وإما اليأس، أختار الوجود، وبهذه الوثبة الحيوية نفسها تنشكف ذاتى لذاتى، فيكون الأنا على صلة مع نفسه .

ينتج مما تقدم أن الحرية برغم استنارتها بالمعرفة تظل غامضة ويستحيل شرحها عقلياً، وتبعاً لذلك فالوجود يلازمه الغموض . ولكن هذا الغموض الذى يستعصى حله على البراهين العقلية ممكن تجاوزه بالوثبة فى المجهول . ولا إخالك نسيت الوثبة الكيركغوردية التى تدنيك من الله ، أى طريق عدم المعرفة بدلا من المعرفة ، لأن الوجودية تعتبر المعرفة سياجاً يقف بوجه الحرية . المعرفة تحديد والتحديد يجبرك على البقاء ضمن الحدّ، لذلك لم تر الوجودية لزوما للأبحاث اللاهوتية وما وراء الطبيعة وتحديد الله والنفس ومشكلة الشر ، ومن ثم إجبار الإنسان على سلوك أدبى معيّن، لأن هذه الأمور يستعصى حلها على العقل مثلما استعصى تحديد الحرية . ولا يُدرك (المتعالى) عن هذا الطريق ، والمقصود بالتعالى الألوهة ولكن يسبرس لم يقلها بعد ، وسنبحث ذلك فى حينه .

ويعتبر يسبرس أن الميتافيزيقيا وما فيها من الشروح لتبرير الشر ، والقول بالانسجام والنظام، أوهام أخفقت ،وهذا الإخفاق نفسه هو الذى يفتح باباً للحرية ويكون حافزاً لها فتبنى نفسها فى اللامتناهى وتثب وثباتها ، وأن الحرية أو الوجودية تنتصر حيث يخفق العقل .

ومما لا ريب فيه أن يسبرس تأثر إلى حد بعيد بكنط، وبخاصة بتلك المتناقضات (Antinomies) التى لطم بها فيلسوف غونيغسبرج Goenégisberg

الميتافيزيقيا لطمة قوية ، إذ وضع لكل برهان نقيضه بحيث يتلاشى أحدهما الآخر

كالنـــار تأكل بعضها إن لم تجد ما تأكلـــه

بقى كنط يتفرّج على الرماد ، أما يسبرس فوجد فى ذلك الرماد نفسه جذوة تلهب الوجودية ، فالوجود يجمع الضدين ، فبينا تضع الفلسفة ، ولا سيما كنط ، الذات بإزاء الموضوع فتقسم الإنسان إلى قسمين ، شاهد ومشهود عليه ، تأتى الوجودية فتضمهما وتعيش الوحدة فى الأثنينية أو الازدواج .

الوجود ليس كلاماً ولا فلسفة ولا علماً ، إنه ينطوى على هذه كلها ويتجاوزها ، فكل فكر حياله يبقى ناقصاً ، وما هذه كلها إلا مقدمات للوثبة .

لا يعرف الشوق إلا من يكابده ولا الصبابة إلاّ من يعانيها .

ولكن إذا كان الوجود غير الكلام فبماذا يعبّر عنه؟ إذ لابدّ من أداة للتعبير . فهل يعتصم يسبرس بالصمت التام ؟ وبعد فهل استطاع معلمه كير كغورد الاعتصام بالصمت التام ، برغم تصوّفه وتقشفه وثورته على ثرثرة رجال الدين الذين يقولون بما لا يفعلون ، كأولئك الذين فى كل واد يهيمون ؟ كلا ، الصمت التام لا سبيل إليه . زعم برغسون فى كتابه معطيات الوجدان البديهية Les données immédiates de la conscience أن اللغة تعجز عن إظهار المشاعر العميقة ، أما يسبرس فيزعم أن الألفاظ علامات كتلك التى توضع على الطريق ليهتدى بها سائقو السيارات .

يفهم مما ذكرنا حتى الآن أن الحرية فى نظر يسبرس مطلقة ، والواقع هو غير هذا ، فإن يسبرس يضعها فى صميم الجبرية ، أى يستحيل على الإنسان أن يكون غير حر ، فيقول : معلوم أن إمكانية الاختيار وحدها لا معنى لها بدون الاختيار ، فهى ورقة بيضاء لم يدوّن فيها شىء بعد ، قيمتها ما تضع فيها . والوجودية تحتم على الذات بأن تكون كلها حاضرة فى عملية الوضع هذه واختيار القصيدة والقوافى . ولكن حريتك هذه ليست مطلق تحكم وتعسف ، لأنها تضرب بجذورها فى ماض عميق ، فماضيك ومزاجك وغناك وفقرك وألمك وكل شخصيتك فى

هذه القصيدة ، وأنت مضطر للنظم برغم حريتك فى اختيار البحر والروىّ . وهذا الاضطرار بعيدعن الجبرية بالمعنى الذى أرادهالفلاسفة الجبريون أمثال شوبنهور ، وخصوصاً سبينوزا الذى وضع الجبرية بشكل رياضى هندسى ومعادلات حسابية. الحرية تسرح على مسرح الجبرية نفسها ، وحرية الذات فى هذا العالم تكون بقدر تخلصها من الجبرية وصلتّها بنفسها ، أى أمانتّها لنفسها . ذلك هو الوجود الأصيل . وتحققّق الذات الوجودية تأريخيتّها من جهة ، أى ما حققته فى الماضى ، ومستقبلها من جهة ثانية ، لأن الاختيار أى العمل الذى تقوم به الآن تمهيد لمستقبل ، وبتعبير آخر إنك تخطو خطوة لملاقاة المستقبل . فلا تتبلّد وتنام ليأتى هو إليك . وهذه الخطوة التى قمت بها لم تكن عالماً بها قبل حلوثّها ، فكانت جديدة حرة بالنسبة اليك ، برغم تعلقها بماضيك. القديم والجديد يلتقيان . ولا يستغرب القارئ هذا اللقاء فما زلنا فى مقام الصراع والتناقض، وسيرافقنا الصراع حتّى النهاية كما لزمنا منذ البداية .

هذه الجذور المتأصّلة الضاربة فى الماضى المظلم شبيهة بجذور العوسج الشائك التى وضعتّها أنا بيدى، فهى فى صراع مع حريتّى التى لا تنبت إلاّ على هذا الصعيد . وأنا عند ما أختار ، أختار فى النور لا فى الظلمة، ويقيّدنى ما أختار فى الوقت الحاضر ، ثم يلتصق بالماضى ويؤلف حقيقتّى التأريخية . وبما أن باب المستقبل يظلّ مفتوحاً فأنا إذاً مقيّد بماضىّ،حرٌ بمستقبلى. إذن فالحرية ليست مطلقة كما يقول هجل ، وهذا الماضى المظلم يدلك على تأثر يسبرس بنيتشه ، وعلى الأخص بشلنغ ، فإن شلنغ يتكلم كثيراً عن الظلام أو اللجّة (**Grund**) .

وهنا يفضى بنا البحث إلى الخطيئة الإكراهية وقضية الاصطفاء منذ الأزل (**Prédestination**) .

يقول يسبرس هناك خطايا لا يستطيع الإنسان التفلّت منها، وهو فى الوقت نفسه مسؤول عنها لأنها نتيجة متصلة بحياته ، فلا يعلم أى متى بدأت الخطيئة ، كما لا يستطيع المسلول تحديد الساعة التى بدأ فيها مرضه ، ولو عرف لحال دون

المرض، ولو أدركت الحرية بدء الخطيئة لحالت دون وقوعها . ومما لا ريب فيه أن فيلسوفنا تأثر بوصف كيركغورد للخطيئة الأصلية، التي تضعف القوة الدفاعية في الإنسان وترافق الجنس البشري . فالإنسان مسؤول كما لو كان هو قد أراد نفسه كذلك منذ الأزل. ويتحمّل تبعة خطيئته الكامنة فيه كمون جرثومة السل ، تبقى نائمة حتى تتاح لها الفرصة . ويصدق هذا الكمون في حالات الضعف كما يصدق في حالات القوة ويقظة الفكر . فعند ما يستشعر الإنسان ومضة خاطر أو قبس وحي ، لا تكون هذه اليقظة بنت ساعتها بل مما تراكم فيه من قبل ، وهذا التعبير يقارب تعبير أفلاطون عن التذكّر من ناحية اتصال الإنسان بالخلود . إذن فهناك ضرورة داخلية يستشعرها الإنسان ولكنها لا تلاشي الحرية . وهذا القول الذي يبدو متناقضاً قولٌ شائك وبحث صعب دارت حوله المناقشات اللاهوتية ، فهو موضوع الرذل والاختيار ، وموضوع الحرية والنعمة . وأشهر اللاهوتيين الذين برزوا إلى النضال في هذا الميدان «لويس مولينا» اليسوعيّ الإسباني الأصل المولود سنة ١٥٣٥ والمتوفى سنة ١٦٠٠ . وقد حاول كثيراً أن يوفّق بين الحرية والنعمة والعلم الإلهي السابق ، بل من ينسى رسائل پسكال (الإقليميات) (Les provinciales) التي أثارها حرباً على اليسوعيين ، انتصاراً لمذهب جنسينوس (Jansénus) الذي يحدّ من الحرية . ولم تزل العصور تلوّى بهذه المعركة منذ القرن السادس عشر حتى أيامنا هذه، ولم تنته بعد .

أجل إن هذا الموضوع لمن الصعوبة بمكان ، إذ تقف الحرية في جانب والضرورة بإزائها ، وبينهما تناقض وتوتّر فلا يصحّ الأخذ بإحداهما دون الأخرى ، والحقيقة تتذبذب بينهما ، كما ينتقل رقّاص الساعة من اليمين إلى اليسار . أما السبب في التوتّر فهو أن الحرية تودّ أن تكون مطلقة ، ولكن هذا التوق يبقى ناقصاً ، لأن الحرية مسرحها العالم أو الطبيعة ، والطبيعة من شأنها المقاومة . وقد سهل على هجل أن يجعلها مطلقة لأنها حرية ذهنيّة. إن الحرية في الواقع عرضة للمقاومة والعقبات ، مثلها مثل النسر الذي يصدم الهواء جناحيه ، فيغيظه ذلك لأنه يود

الانفلات من الهواء، ولكن تمنّيه مستحيل، فالهواء هو الذى يحمله ويسهّل طيرانه، ولولا ذلك لتردّى فى الفراغ وهلك. فكما أن الهواء والطيران متداخلان فكذلك شأن الطبيعة والحرية. النسر يبغى الحرية ولكن العواصف تصدّه وتحول دون رغبته، فتلقيه إلى الأرض ويكون سقوطه عظيماً.

ومن هنا كان الوجود وجودين، واحد للنسور وهو مسرح الأبطال، وواحد لهمج الطير والبغاث. وليس أحدهما بمستقلّ تماماً عن الآخر، فإن الذين يتمرّدون ويشذّون عن القاعدة أبطال ولكنهم قلّة. ولابدّ أن يكون هناك قاعدة فى متناول الجميع ليحسب من يشذّ عنها محلّقاً.

إذن فالتحليق والسقوط ينبعان من منبع واحد، وخطيئتى من ضمن حريتى، القمح والزوان معاً، فمن حاول اقتلاع الزوان وحده عرّض القمح أيضاً للتلف. يجب أن أريد وفى هذه الإرادة أحسّ بالتعالى، فلا أنا مستقلّ تمام الاستقلال ولا خاضع تمام الخضوع. ويقصد يسبرس بالخضوع ما تشير إليه المذاهب اللاهوتية القائلة إن الإرادة لا تستطيع الحركة والتوجّه بدون تدخّل الله. ويقصد بالاستقلال تلك الحرية التى تستمدّ نفسها من نفسها، بحيث لا يكون لله تدخّل فى توجّه الإرادة. ولكن ما دام يتحتّم على الإنسان أن يريد ويختار فلو لم يكن هناك تعال على الذات، أى لو لم يكن الله موجوداً فمن الذى يحتم علىّ أن أريد؟ وإذا لم يكن للإرادة من يوجّهها يصبح الاختيار تعسّفاً وفوضى، كالسيارة التى تجرى بلا رابط ولا سائق معدومة المسؤولية.

ولو كان هذا التعالى خارجاً عن الذات، أى لو كان الله بجانب والإرادة فى جانب آخر، لوجب على أن أطيع طاعة آلية (ميكانيكية). إذن لا يمكن أن أشعر بالتعالى إلا داخلا فى حريتى. وأنا عند ما أنطوى على نفسى وأسبر غورها أدرك أنى لست أنا الذى كوّنت ذاتى، فهناك شىء آخر. ويذكّرك هذا الباب بالمناقشات التى دارت بين مفكرى المسلمين حول الحرية والجبرية، فقال بعضهم إن الله هو الذى يعطيك قوة تحريك اليد، ولكن أنت توجّهها بحريتك

إما إلى إلقاء الحسنة فى يد الفقير ، وإمّا إلى طعن جارك بسكين .

الخطيئة التى تلازم الحرية تتأتى من محاولتها الانفلات من كل قيد ، فمقياس الحرية أن تكون بلا مقياس. ويقول يسبرس: هذا هو المعنى الذى قصد إليه سفر التكوين بصورة أسطورية، حين قال بلسانه تعالى ، بعد أن أكل آدم من الثمرة المحرّمة، لقد أضحى آدم كواحد منا . فحد الحرية أن تكون بلا حدّ . قال سعيد عقل فى قصيدته « فخر الدين المعنى » ، واصفاً الشجاعة :

* حدّها فى الطموح حدّ النور *

والحرية تطلب أكثر من هذا ، فالنور برغم أنه رمز اللامتناهى حد ، فإما أن ترضخ الحرية للطبيعة وبذلك تتلاشى ويتلاشى معها الوجود الأصيل ، وإما أن تصارع الطبيعة وتتحطّم على صخرة الآنية الـ (Dasein) . وهذا السقوط يفتح الباب للسقطات الأخرى .

قال يسبرس بصدد الشر ، أو الموت الوجودى، إنه يكون على نوعين . ويقوم النوع الأول بأن يعتصم الانسان بالعزلة الذاتية وينفصل عن كل شىء فيتحدّى الآنية (أى العالم) ويبغضه، ويريد التخلّص من هذا الكون الذى جاء إليه مرغماً، ويبغى أن يكون إلهاً . وأما النوع الثانى فهو الاستسلام والانغماس فى الموضوعية، شأن الأكثرية الغالبة من الناس .

ويرى يسبرس أن الشر هو الطريق إلى الخير ، لأن التحدّى يزيد فى التوتّر ، والتوتّر هو مفتاح الوجود . وبهذا التوتّر نفسه إدراك المتعالى عن طريق السلب . أى أن الشعور بالخير والشر ينموان معاً ، ولا أستطيع التغلّب على الشر إلاّ إذا كان فىّ . ويجب أن يلازمنى شعورى بالخطيئة حتى لا أجد راحة فى عالم الآنيّة . ومعنى هذا أن الخير والشر لا يتقدّمان على الحرية ، بل ينجمان عنها ، أى بحسب ما يختار الانسان فى اللحظة الحاضرة شرّاً أو خيراً . أنسيت كيركغورد عند الكلام على القلق الذى سبق الخطيئة الأصلية ؟ وقد تركّزت الخطيئة غب الاختيار ، أى الإقدام على الثمرة المحرمة . وسيرافقنا كيركغورد فى رحلتنا الوجودية ، تارة نراه سافراً ، وتارة من وراء حجاب .

التأريخية والأبدية

لقد أوضحنا فى ما سبق أهمية الوجود الأصيل وانطباعه بطابع الشخصية والاستقلال الذاتى وتفلّته من الموضوعية إلى آخر ما هنالك . وقدّمنا أن طائر الحرية هذا يستحيل عليه الطيران فى الفراغ ، فلا بدّ له أن يطير فى الهواء ، وكذلك هو الإنسان ، يوجد فى العالم لا خارجاً .

العالم هو تلك الخشبة التى يقف عليها السابح الغوّاص ليثب الوثبة الكبرى ، فمن اكتفى بالخشبة ولم يثب فى الوجود ظلّ فى الموضوعية وضاع فى المحسوسات والمشاغل اليومية . ومن استغنى عن الخشبة تجاهل العالم وضاع فى صوفيّة هدّامة كتلك التى تمارسها البوذية ، إذ تضطهد الجسد وتشهر عليه حرباً فتبغى الوجود خارج الوجود . وكلا الموقفين ضلالة وشذوذ عن الوجود الأصيل ، أما الحقيقة فبينهما ، وهى أن تتبنى الآنيّة (Dasein) أى الوجود فى العالم ، لا أن تجرّده وتجوّفه حتى لا يبقى منه إلاّ القشرة فيضيع فى العام ، بل أن تحتضنه أنت أيها الإنسان الفرد .

أما الوجود الآنىّ الذى يتبناه العامّ فيصيبه ما يصيب اليتامى واللقطاء الذين تعطف عليهم جمعية أو مؤسسة خيرية ، فلا يتجاوز هذا العطف العام إنقاذ البائسين من الموت جوعاً ، والفرق بين هؤلاء المساكين وبين من يتبنّاهم الأفراد الأغنياء عظيم ، إنهم لفى نعيم مقيم .

إذن وبما أن الوجود الأصيل يقتضى الآنيّة فهو تأريخى ، ولا تحمل التأريخية هنا على معناها المبتذل ، أى توالى الحوادث فى الزمن ، فتلك تأريخية بائخة ! لا تختلف كثيراً عمّا تسجله المراصد الفلكية من هبوب الريح وسقوط

الأمطار وحوادث الخسوف والكسوف، وعمّا تدّونه دوائر الإحصاء من حوادث المواليد والوفيات .

التأريخية هي ممارسة الحرية ، وفي هذا الاختيار الذي يقدم عليه الإنسان بكليته اندماج التأريخ بالأبدية ، فالأبدية الصحيحة هي في الهنيهة الوجودية وامتلاء الحاضر الذي يشتمل على الماضي والمستقبل، لا كما لو كنت في خدمته، كما ينتظر الأجير مجيء سيده ، ولا أن تعلقه بالماضي ، كما لو كان حاضرك خزانة لذكريات تنحصر حياتك فيها، فالأبدية إذن هي هذه الوحدة المتمردة على الانقسام المشتملة على الذكرى والحضور والمنتظر . ولا نحسب القارئ يستغرب هذه النظرة بعد ما قدّمنا عن الهنيهة الكيركغوردية . يسبرس مثل كيركغورد لا يرى الأبدية خارج الزمن بل ضمنه ، مخالفاً رأي اللاهوتيين الذين يرونها وجوداً مستقلا ثابتاً لا نهاية له ، ينفتح بعد الموت على عالم غير هذا العالم .

ليست الأبدية في عرفه بالعنصر الذي يختلف عن الزمن ، كما لو كانت غريبة عنه أو متعالية عليه، بحيث يقتضي النفاذ إليها سلوك الطرق العجيبة كالتأمّلات والشطحات الصوفيّة وما يتّصل بها . الأبدية هي في اللحظة العابرة، شرط أن تركز هذه اللحظة على فعل وجوديّ اختياريّ تقبل عليه بكلية نفسك فتصبغ الهنيهة بصبغة خاصة ، وترفعها إلى مستوى عال ، بحيث تشرف منه على سواها من اللحظات وتتعالى على الزمن ، بدون أن تنسلخ عنه ، كما يتعالى جبل الأرز على ما حوله من التلال والبقاع ، بدون أن ينسلخ عن الأرض .

وقد عرف التأريخ كثيراً من هذه الهنيهات الأبدية التي قررت مصير عوالم ، منها اللحظة التي أطل فيها كولمبوس على اليابسة، وموقعة واترلو ، ودخول محمد الفاتح القسطنطينية ، ومصرع كليوبطرة ، واكتشاف باستور للجراثيم ، واكتشاف القنبلة الذرّية وهلمّ جرا .

وطالما جالت هذه اللحظات الأبدية في خواطر الشعراء ، فقلت في مطلع قصيدتي الموجهة إلى منظّمة الأونيسكو ، بمناسبة انعقاد هذا المؤتمر ببيروت في

خلال كانون الأول « ديسمبر » سنة ١٩٤٨ :

قادة الفكر الألى أمّوا حمانا	هجّمُ فى كل قلب مهرجانا
كان يسبينا تجلىّ نجمــة	تسبل الرحمة فى دنيا رؤانا
فإذا من كل أفق أنجـمٌ	تتنادى للتلاقى فى ذرانـا
حبّذا لو وقف الآنُ بنـا	وثنى الأرض وشلّ الدورانا
لقطعنا العمر عيداً للنهـى	وعلى الألفة سمّرنا الزمانـا

قلنا إن الإنسان يختار وأن وجوده حريته ، ولكن الطبيعة تصارع الحرية ، فليس الكون طوع بنان الإنسان ، إذن فماذا تفعل الحرية على مسرح الجبرية أتظلّ ملكة بدون مملكة ؟ أم تكون فخرية مثل ألقاب البطاركة اللبنانيين المغبوطين فكلهم يحمل لقب (البطريرك الأنطاكى وسائر المشرق) وأكثرهم يجهل موقع أنطاكية ويحار فى تفسير (سائر المشرق) . وأغرب من ذلك الألقاب الفخرية التى تعطى للسادة الأحبار مثل (رئيس أساقفة جبلة) وليس فى جبلة أسقف واحد ! بل ربما ندر فيها وجود النصارى . وأعجب من هذا أيضاً لقب مطران (عرقه) ، وعبثاً فتشت فى خريطة لبنان عن (عرقه) ، ولكنى عثرت عليها فى أثناء الصيد، فى سهول عكار ، إذ لمحت بعض أعمدة رخاميّة منثورة فى السهل ، فساءلت رفاقى فقيل لى : يزعم العارفون أن مدينة (عرقه) كانت هنا ، فحمدت الله الذى لا يحمد على مكروه سواه ! ولنعد الآن إلى يسبرس فهل نجد (عرقه) أخرى عنده ؟

يقول فيلسوفنا إن هذه الأمور التى تبدو محتومة يجدر بنا أن نتبنّاها، فلا نكون خاضعين لأحكام القدر ، ولا ساقطين فى المعمعة ، بل ساعين إلى هذا السقوط ، حتى إن الموت نفسه يدخل فى مملكة الحرية بمعناها الوجودى ، متى نظرنا إليه من ضمن الحياة وعرفنا أنه من مقتضياتها لا خارجٌ عنها، كما نظرنا سابقاً إلى وجود الخطيئة ضمن الحرية.وإيضاحاً لهذه النظرية نورد النادرة الآتية، وإن أكثرنا من النوادر فى هذا الفصل،فنحن فى صدد فلسفة وجوديّة تستوجب

التمثيل بالواقع ، لئلا نبقى أنت ونحن فى ضباب التجريد .

عرفت لبنانياً بلغ السبعين من العمر ، وقد زالت عنه النعمة بعد يسر ، ووهن عزمه بعد عزّ وفتوّة . وكان فى شبابه فارساً ماهراً بضرب السيف ، وباللعبة المعروفة فى لبنان بالحكم (Escrime) . وظلّت تعاوده ذكريات شبابه ، برغم ما صار إليه من وهن الجسم وذهاب الثروة ، وما انفك يتظاهر بالقوة وقد طلقته إلى غير رجعة .

وكنت أحدّث ابن شقيقته يوماً فقال لى : إن خالى لن يفارقه الاعتداد بالنفس حتى يموت . فقد كان أمس نائماً فى قيلولة الظهيرة بظلّ شجرة واقعة على شفير حائط ، فانقلب فى أثناء الرقاد وسقط إلى السفح . وشاهده عمّال كانوا يشتغلون على مقربة منه فحاولوا أن يسخروا به فقال لهم : تبّاً لكم ! إنى انقلبت بملء حريتى ، أفلا تعلمون أن هذا السقوط هو باب من أبواب الحكم ؟ أى ضرب من البهلوانية .

أجل لقد تبنّى الرجل سقطته هذه فأدخلها فى باب الحرية ، وأرجو ألاّ تكون حرية يسبرس من هذا النوع .

وقصارى القول فى هذا الفصل ، أى فصل التأريخية والأبدية ، فى عرف يسبرس ، إن الانسان وُجد على الرغم منه فى هذا العالم ، وهو بحكم الضرورة مسيج عليه من نواحٍ عديدة ، ومحاط بظروف مختلفة يقتضيها العيش والعادة ، فيجب عليه أن يثبت وجوده لا أن يكون شيئاً بين الأشياء ، بل يستطيع رفع أعماله العادية اليومية إلى مستوى عال . وهذا القول يذكّر بالعادة التى درج عليها أتقياء المسيحيين ، إذ يقدّمون أعمالهم اليومية وأتعابهم وآلامهم لمجد الله ، بغية الأجر فى الدنيا والآخرة ، فيرفعونها من وجود آنىّ إلى وجود أصيل .

ويظهر أن يسبرس تأثر بالمسيحية القائلة بأن نظرة الزهد إلى العالم وأباطيله هى النظرة الصحيحة التى تؤهلنا للمساهمة فى المجتمع بتأسيس الأسرة والعمل العمرانىّ وما شاكل ذلك .

ولكنها مساهمة مستنيرة بروح علويّة، إذ تطهّر قلوبنا فتفعل ذلك إتماماً لمشيئة الله . غير أن فيلسوفنا لا يضع لهذا الوجود الأصيل المنخرط فى العالم نهجاً أو نظاماً ، فيرضى للإنسان باتّباع المناهج التى يصادفها، على علاتها، ويصرّح بوجوب النزول على الأمر الواقع ، فمن وجد آباءه وأجداده على دين يتّبع ذلك الدين ، وإن كان فى قرارة نفسه ملحداً .

وفى هذا الزعم تبرير للإيمان والهرطقة ، وللطاعة والثورة . ذلك أن الوجود فى نظره يقتضى الشخصيّة . فالموضوعية ، ومنها الدين ، لا تلزم أحداً . الحقيقة هى ما تتبنّاه أنت ، لا تلك التى تُلزم الجميع فيتفقوا على أنها كذلك .

قد يستغرب القارئ – وبخاصة إذا كان مسلماً – قولنا أن يسبرس تأثّر بالمسيحية ، علماً منه بأنه ألمانى وأن الألمان مسيحيون .

وأرانى مضطرّاً لإيضاح هذه النقطة بكلمة عامة لا تقتصر على يسبرس ، بل تتعدّاه إلى أكثرية المسيحيين . أمّا المسيحية فمذهب، وأما الإسلام فدين وقوميّة معاً، دين وسنة وعبادات وأحكام وفرائض . وبالجملة فالإسلام ينظّم حياة المسلم من المهد إلى اللحد .

المسلم مسلم صحيح اندمج فى الإسلام واندمج الإسلام فيه . أما المسيحى فبحسبه أن يكون كذلك فى تذكرة الهوية ، لذلك ندر المسيحيون ، على كثرة عددهم . فالمسيحية فى نظر سوادهم إما عادة ألفوها فجروا عليها عفويّاً وبصورة آليّة اتّباعاً لخطّة أسلافهم، وإما مذهب يخوضون فيه كما يخوضون فى مذهب فلسفىّ، لا تربطهم بهم صلة من داخل .

بعد هذا الإيضاح نرى أحمد شوقى معذوراً فى قوله للقائد « اللنبى » :

يا فاتح القدس خلِّ السيف ناحيةً ليس الصليب حديداً كان بل خشبا

ذاك أن المسلم يحسب المسيحىّ مندمجاً فى مسيحيته . والآن يفضى بنا البحث إلى نظرية المكاشفة أو الإفضاء أو الاتصال عند يسبرس ولنسمها الاتصال .

الاتصال

لا يوجد الإنسان وحده ولا يحقّق وجوده منفرداً، بل مع الآخر وبالآخر ، خلافاً لما زعمه ليبنتز (Leibnitz) من استقلال الوحدات (Monades) واعتصام كل وحدة ببرجها العاجيّ ، بحيث تؤلف عالماً منعزلا ، لو لم يتداركها الله برحمة منه فيصل بينها بالانسجام المقرّر منذ الأزل . ولكان يتعذّر عليّ تصوّر هذه الوحدات المستقلّة والعوالم الفذّة لو لم يكن فى النشء اللبنانى الطالع شعراء يرى كل واحد منهم نفسه كوناً لا يربطه بهذا العالم شيء سوى حبيبته، فإذا وفّق إلى رفعها إليه ، فما له وللكون الذى يعرفه الترابيّون ؟ .

وصاحبنا يسبرس على خلاف هذا الرأى فهو يؤمن بالتحابّ ، ويراه السبيل الوحيد لمعرفة الذات نفسها وللوجود الأصيل . كل ذلك مشروط بأن يظل المتحابّان فى الوجود والتماسّ ، فيعرف كل منهما ذاته بوساطة الآخر ومن خلاله ، وبذلك تكون المكاشفة . وحذار من حمل هذا القول على محمل الموضوعية إذ يكون الاتصال فيها تلبية سطحية لفطرة الاجتماع التى يستشعرها الإنسان ، أى وجوب التعاضد . ولا يقوم الاتصال بأن تظهر للآخر ما تنطوى عليه أنت ، ولا أن يظهر لك هو دخيلة نفسه فتضيف شيئاً آخر إلى ذاتك . فليست القضية قضية تلزيق خارجيّ بل مسألة خلق جديد ، إذ تغدو أنت هو ، ويصير هو أنت ، أمّا الانغلاق فهو ضياع الذات .

هذا ضرب من التعبير يبدو صعباً أول وهلة ، ولكن العرب تعوّدوا مثله . أنسيت المناقشة بين سيبويه والكسائى ! زعموا أن الزنبور أشدّ لسعاً من النحلة . فإذا هو إياها ، أو فإذا هو هى؟ .

أو لم يقل الشاعر الصوفى بعد ذلك :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا .

وكذلك المتغنون بقول شوقى بلسان كليوبطرة:

أنا أنطونيو وأنطونيو أنا .

الاتصال لا يكون إلا بين الذوات، وتلك الصلة تتعالى على المعنى المعروف من الصلات . فليست ما يلقيه شخص إلى آخر من علم ، أو ما يبشّر به من مبادئ . وليست انصهار شعور العديدين فى بوتقة واحدة من أجل حزب أو مبدأ مهما سما . فى هذه الحالة يمكنك إبدال زيد بعمرو لأنهما يسعيان إلى مبدأ واحد وقيمتهما واحدة، كورقة الخمسين ليرة تستبدلها بورقة أخرى تخالفها فى الرقم فقط . وهذا ضد الوجودية تماماً .

وليست الحب الجنسى مهما عمق ، إذن فأنا أنطونيو وأنطونيو أنا تقصّر عن الاتصال الوجودى الذى يجب تنزيهه عن خلجات غريزة يرهفها الخيال . إن الاتصال هو تجاوب حريتين وذاتين فى أعماق أعماقهما ، علاقة ذات أصيلة بذات أصيلة ، تارة ينفصلان وطوراً يتحدان ، ويحتفظ كل منهما بحريته . فلا يستطيع يوسف مثلا أن يكون حرًّا إذا لم يشأ الآخر ان يكون حرا، فإن بينهما اتصالاً فى صراع . إن الذات فى الاتصال الوجودى لا تفرض على الذات الأخرى مذهباً أو عقيدة أو رأياً ، بل توقظها وتذكى ما فيها من شخصية ، أى أنها توقظ حريتها ، وهكذا يكون الإيقاظ متبادلا .

وشرط هذا الصراع ، أو الاتصال الوجودى، أن تبرز فيه الذات عارية (كما خلقتنى يا ربّ) . فلا تحفّظ ولا تلوّن ولا ادّعاء عصمة، بل تفتح للذات الأخرى كما تشرّع نوافذ الغرفة جميعاً للنور والنسيم الجديد . حينئذ يكون الإنسان حرًّا متأهّباً لاستقبال حقيقة الآخر . وإنّا نشدّد على هذه العبارة (حقيقة الآخر) احترازاً من الحقائق العامة التى يلتقى عليها الجميع التقاءهم على القوالب الجاهزة . الحقيقة والحرية والوجود واحدة عرف يسبرس ، أى أنها أمور شخصية يعيشها الإنسان فى صميمه. وعلى ذلك فالاتصال هو التماسّ أو الاحتكاك بين حقائق

شخصية تظلّ فى تطوّر دائم ، إذ لو اكتملت لأصبحت كتلك الحقائق الجامدة التى ألّفتها المذاهب الفلسفية .

ويظهر مما تقدم أن هناك صراعاً بين حقيقة وحقيقة ، وإيمان وإيمان ، ولكنه ليس صراع تباغض بل صراع حبّ ، لأن الفرد يستشعر عزلته وافتقاره إلى آخر ، برغم أن هذا الآخر غريب عنه ، فهما خصمان صديقان ، ولا ريب أنك تلمح هنا وجه هجل، ولكن لا تظنّ أن يسبرس يعقدصلحاً بين الخصمين ، بل يظلاّن فى توتّر ، والتوتّر كما علمت فى صلب الوجودية .

قال جبران : لكم لبنانكم ولى لبنانى. ويسبرس يقول: لكل امرئ حقيقته ومعتقده ، وتتعدّد الحقائق بتعدد الأشخاص . وبديهىّ أن تسأل عن أفضل الحقائق وأصحّ المعتقدات ، غير أن فيلسوفنا يمنع عليك مثل هذا السؤال ، لأنه ليس فى الوجودية جدول تقويم مستمرّ أو مقياس ثابت .

التناقض مطلق بين الحقيقة وعدمها ، بين الإيمان والإلحاد ، بين الموضوعية والحرية الوجودية . ولكن يسبرس لا يرى تناقضاً بين إيمانى وإيمانك ، حقيقتى الشخصية وحقيقتك . لى مذهبى ولك مذهبك، فكلاهما حقّ ، وإن المقاومة ضرورية ومن صلب الوجود ، إذ لا يصحّ الاستناد إلا على شىء يقاومك ، على الأرض مثلا لا على الغيم ، لأنه معدوم المقاومة .

أحبك أيها الآخر وأحترم حقيقتك وحريتك ، وعليك أن تفعل كذلك فلا تذوب فىّ ولا أذوب فيك ، لأن الذوبان يفقدنا الوجود الأصيل . وليس المهم أن تفاضل بين حقيقتى وحقيقتك ، بل أن نكون كلانا فى الوجود .

وهنا نقطة دقيقة ينبّه إليها يسبرس ، فلقد تعوّدت الموضوعية والبرهنة العقلية المقابلة بين الحقائق كما يوازن بين الأشياء . ونفترض أن الأشياء هى كميّة من التفّاح فى مثلنا الحاضر ، فتحملنى الموضوعية على وضع تفّاحتى بين التفاحات الأخرى لأقابل وأتأمل وأختار الفضلى . إن مثل هذا التصوّر هرطقة فى عرف الوجودية ، لأنه يتعذر عليك الانفصال عن تفاحتك ، أى عن وجودك لتضعه

فى الميزان. إنك ترى الأشياء بعينيك ، ولكنه يستحيل عليك استلالهما من وجهك لتضعهما على المنضدة ، وتتبيّن ما إذا كانتا سوداوين أو زرقاوين .

ثم إن هذه الحقائق لا تؤلف كثرة بالمعنى الذى تعرفه الموضوعية ، لأن الحقائق الوجودية فوق الأجناس والأنواع ، والجمع يقتضى أن تكون المفردات من جنس واحد ، فكيف تجمع الماسة وتفاحة وامرأة ؟ لكل حقيقته كما لكل طعمه ، وليسمح لى يسبرس والقارئ أن أمثّل بالطعوم ، ولو أنها فى نظر أهل الفن أحط مرتبة من المرئيّات والمسموعات ، فبين طعم العنب والبرتقال والتفاح فروق ، وكل منها مستقلّ ومثبت وجوده ، وله حقيقته وخواصه .

وترى أن الجهد الذى يبذله يسبرس يستهدف إخراج الإنسان من الموضوعية والعمومية ، وإنقاذه من الفلسفات السابقة التى اعتبرت الفرد واحداً عددياً ، فقولك الرجال والنساء تعبير يخالف الوجودية ، فالرجال هم يوسف وسمير وأسعد ، وكل واحد يختلف عن الآخر ، ويذكّرك هذا القول بمشكلة الكليات (Le problème des universaux) التى قامت القيامة حولها فى القرون الوسطى .

بعد الذى قلناه عن الاتصال الوجودى ترى الصعوبة فى تحديده ووصفه ، وتلمس تمرّده على القوالب العقليّة وعلى المعرفة نفسها . كل وجود سرّ يستغلق على سوى صاحبه ، بل يستغلق على صاحبه نفسه . فالاتصال الوجودى يبقى شرارة تنقدح بين اثنين لا تستبين لسواهما ، وهو شبيه بهذه الرؤى التى يشاهدها شخص أو شخصان وتخفى على الألوف من الحاضرين ، كما جرى لبرناديت سوبيرو فى لورد ، وكما وقع فى ظاهرات سيدة فاطمة فى البورتُغال . والاتصال أبعد ما يكون عن الثرثرة والعواطف المرتجلة ، بل الاعتصام بالصمت فى هذه الحالات هو أسمى مراتب الفصاحة . ومن شروط الاتصال أن يكون ضيّق النطاق ، وكلّما قل عدد الأصحاب كانت المكاشفة أعمق ، فمن أحب المخلوقات بأسرها لا يحب أحداً ، شأنه شأن الذى يصلّى من أجل كل الناس ، فالحقيقة هى أن تحب أو أن تصلى من أجل شخص أو أشخاص معيّنين .

التعالى

آثرنا أن نضع التعالى عنواناً لهذا الفصل بدلا من (الله) ، وقد تلافينا إيراد اسم الجلالة فى معرض الكلام على فلسفة يسبرس ما استطعنا إلى ذلك سبيلا ، تلافياً للارتباك ، لأن مدلول اللفظة عنده يختلف عن المعنى المعروف . ولا تظن أننا نستطيع تفهّم التعالى بسهولة . فإذا كنا قد لقينا ما لقينا من الجهد فى الكلام على الوجود والحرية والاتصال ، فكيف بنا والكلام يدور على الذات الإلهية؟. فى هذا المقام يصحّ نقل كلام أبى البركات البغدادى فى الوجود المطلق وتطبيقه على الوجود الإلهى :

إنه أظهر من كل ظاهر وأخفى من كل خفىّ

ليس الإله الذى يعرفه يسبرس بالذى تعرّفه الأديان السماوية ، بكونه الحى الخالق الكامل المنفصل عن العالم ، ولا بالذى تعرفه الحلولية باعتبار العالم مظاهره العديدة ، ولا بالذى تعرّفه الكتب المنزلة والعقائد الراسخة ، فالوجودية تتنافى مع الحقائق الثابتة المشتركة ، لأن من جوهر الوجودية أن تكون شخصية منفتحة للتطور فلا تكتمل ولا تتجمّد .

الإيمان الفلسفى الوجودى يتنافى مع الإيمان الدينىّ ، فلا بد من أخذ أحدهما وتطليق الآخر .

ولكن هذا التطليق لا يعنى الإلحاد ، فالإلحاد أيضاً عقيدة وتجميد .

بين تبذير وبخل رتبة وكلا هذين إن زاد قتل

والوجودية (وعلى الأقل المؤمنة منها) تميل إلى الرتبة الوسطى ، وبتعبير آخر إن الفيلسوف الوجودى مؤمن على طريقته الخاصة . ومما لا ريب فيه أن معظم

الوجوديين ، وفى طليعتهم يسبرس تأثّروا باللطمة التى وجّهها كنط إلى البراهين على وجود الله (Antinomies) ثم رفضوا الأخذ بالبراهين التى يقيمها اللاهوتيّون ومنها المعجزات، إذ يعتبرها بعض الفلاسفة الوجوديين غير لائقة بالذات الإلهية . ولعلهم تأثروا بخصمهم هجل الذى زعم ذلك الزعم فى صدد العجائب . ولا بد ليسبرس بعد هذا الرفض من اعتماد الوثبات التى تقفز فوق الأدلة ، يؤيد ذلك قوله : لا حاجة لى أن أؤمن بما أستطيع البرهنة عليه ، إذن فالإيمان يجب أن يستنتج من ضمن الوجود .

الوجود يلقى ضوءه على الوقائع والإشارات ، ومن خلال العلامات يدرك الله ، إذ أن البرهنة على وجوده مستحيلة ، سواء سلكت إليها طريق السلب أم طريق الإيجاب .

ومثال السلب أن تقول إن الله قديم فتسلب عنه الحدوث ، وإنه قيّوم فتسلب عنه العدم فى المستقبل ، وإذا قلت إنه عقل فقد سلبت عنه المادة .

يقول يسبرس : يتعذّر الجزم بما ليس هو المطلق ، لأنه يستطيع أن يكون كل شىء ، فكل تحديد له باطل لمجرد كونه تحديداً أو وصفاً ، فلا يمكن أن تنسب الصفات إلى المتعالى كالخير والحق والعدل ، بعد أن تجردها مما يشوبها من نقص وشر فى الناس ، فتتصورها فى درجة الكمال المطلق وتعزوها إلى الله فلا تراه إلاّ فى خلالها ، فقد ترى التعالى من خلال الظلمة كما تراه من خلال النور ، إن الله ليس كمثله شىء . أو لم يقل لموسى حين سأله من أنت ؟ أنا هو الكائن ؟ .

ويجدر بنا الوقوف هنيهة على رأى الكلاسيكية فى هذا الصدد ليتضح الفرق بينها وبين الوجودية .

فما تقوله المدرسية فى كمالاته تعالى إنه واحد بالوحدانية الذاتية المطلقة ، أى أن له تعالى كياناً خاصاً به موجوداً بالفعل فى النظام الخارج ، وإنه منزّه عن التركيب الطبيعى والميتافيزيقى ، ومن ثمة بسيط بالبساطة المطلقة ، أى خال من الامتزاج بالأضداد ، لأنه فعل محض لا يمازجه شىء بالقوة ، لذلك فلا تمييز

وجودى حقيقى بل اعتبارى فقط بين الله وكمالاته وبين الكمالات الإلهية .

أما الأول فلأن التمييز الوجودى يفترض التركيب الطبيعى ، ولا تركيب طبيعى فى الله . أما كونه يوجد تمييز اعتبارى فلأن العقل البشرى لا يدرك الماهيّة الإلهية وكمالاتها بفعل واحد، بل بأفعال كثيرة فيضطر العقل أن يدرك الكمالات بتصوّرات مختلفة ومعلومات متباينة وكثيرة مميّزاً كمالا عن آخر . وعليه فعند ما نتكلم عن الكمالات لا يسوغ لنا أن نزعم أنها فيه تعالى بل أنها هى الله . فلا يجب أن نقول : فى الله الحكمة والعدل والحق، بل نقول : إنه تعالى حكمة وعدل وحق وحياة. وإنه يتضمن كمالات المخلوقات بنوع أكمل وأفضل وأسمى مما هى فى ذاتها. مثلا الحكمة فى المخلوقات محدودة متناهية وجزئية بينما هى فى الله غير محدودة وغير متناهية وكلية ومطلقة. وإنه تعالى منزه عن التغير الطبيعىّ ، سرمدىّ ، أى غير محدود الوجود ، خال من الابتداء والانتهاء ،فلا تعاقب فيه لأن التعاقب لا يكون إلا فى الزمان .

وكل ما تقوله الكلاسيكية فى الله هو عن طريق الاستدلال ، إذ تسلب عنه تعالى كل نقص يعترى المخلوقات كالتقسيم والتركيب والتغيّر والتزمّن والتمكّن . ولقد قررت بشأن أفعال الإرادة الإلهية أنه تعالى يحب ويفرح ، من حيث إن الفرح لذة روحية ، وهو اطمئنان الإرادة إلى موضوعها والسكون فيه ، والحال أن الله يرتاح فى ماهية الإلهية ويسكن إليها تمام السكون، لأن الإرادة الإلهية ترى فيها كل ما هو كاف لذلك السكون. وعلّمت الكلاسيكية أن لا حزن فيه البتة، لأنه لا يتغيّر ولا يفتقر إلى شىء. أما الجرأة والخوف والغضب فأمور يتنزه عنها تعالى، لأنها تحدث عن رؤية الخطر ولا خطر بالنظر إلى الله [١] .

وهذا ينفى قول اليهود حينما يزعمون أنه حَمِىَ غضب الله واشتد فدمّر المدينة، وقتل فلاناً، وتمجّد بموت فلان . والصحيح أنهم يصفون عواطفهم وينزلون الله منزلة يهودى جبّار يحارب وينكّل ويغضب ثم يندم على الشر ، كما فعل بعد الطوفان.

(١) الشروح الجلية للأب عون .

وقصارى القول إن المدرسيين يقولون إنه فى هذه الدنيا لا تستطيع عين جسمية أن ترى الله ، ولا عقل بشرى أن يعرفه معرفة ذاتية بدون العون الإلهى . أما فى السماء وإن عرف الله عقل مخلوق معرفة ذاتية فلا يعرفه معرفة تامة إحاطية حتى مع المساعدة الإلهية . وعليه لا بشر ولا ملَك ولا كلام الله نفسه إلى مخلوقاته يستطيع أن يفيه حقه من الوصف ، أى يمتنع أن يسمى الله باسم يدلّ دلالة كافية على طبيعته كما هى فى ذاتها .

ونستحسن أن نورد فى هذا الباب كلمات بليغات للإمام الأعظم أبى الحسن علىّ بن أبى طالب حول تعريف الله . فمن خطبة له :

« الحمد لله الدالّ على وجوده بخلقه ، وبمحدث خلقه على أزليّته ، وباشتباههم على أن لا شبه له ، لا تسلمه المشاعر ولا تحجبه السواتر ، لافتراق الصانع والمصنوع ، والحادّ والمحدود ، والربّ والمربوب ، الأحد بلا تأويل عدد ، والخالق لا بمعنى حركة ونصب ، والسميع لا بأداة ، والبصير لا بتفريق آلة ، والشاهد لا بحاسّة ، والبائن لا بتراخى مسافة ، والظاهر لا برؤية . . . . . . من وصفه فقد حدّه ، ومن حدّه فقد عدّه ، ومن عدّه فقد أبطل أزله ، ومن قال كيف فقد استوصفه ، ومن قال أين فقد حيّزه . الظاهر لا يقال مما ، والباطن لا يقال فيما . لا شبح فيتقضّى ولا محجوب فيحوى » .

وقد سأله ذعلب اليمانّى فقال : هل رأيت ربك يا أمير المؤمنين؟ فأجاب : أفأعبد ما لا أرى؟ فقال ، وكيف تراه؟ فقال « لا تراه العيون بمشاهدة العيان ، ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان ، قريب من الأشياء غير ملامس ، بعيد منها غير مباين ، متكلم لا برويّة ، مريد لا بهمّة ، صانع لا بجارحة ، لطيف لا يوصف بالخفاء ، بصير لا يوصف بالحاسّة ، رحيم لا يوصف بالرقة ، تعنو الوجوه لعظمته ، وتجب القلوب من مخافته » . بعد هذا فلنعد إلى يسبرس.

يزعم فيلسوفنا أن لا سبيل للذات إلى معرفة الله إلاّ من خلال وجودها ، بل الذات تعرف وجودها الأصيل بإزاء هذا التعالى وبالنسبة إليه . وإذا كان صاحبنا

يرى أن زيداً لا يعرف نفسه إلاّ من خلال عمرو فى الوجود الأصيل ، فلا غرابة أن يكرّر القول نفسه فى العلاقة بين الذات والمتعالى . وحذار أن تنزلق إلى الموضوعية فتقف عندشعورك بالمتعالى، وتحسب أنه يحسن الوقوف على هذا النوع من التعارف .

إنه تعارف يشعرك بالسؤال ولا يعطيك الجواب الواضح، ويسدّ فى هنيهات تأريخية أبدية الفراغ الذى تتركه الموضوعية فى نفسك ، بعد عجزها وإفضائها بصاحبها إلى الشك .

وبتعبير واضح إن الإنسان بانطوائه على نفسه ، أو بصلة الذات الأصيلة مع نفسها يحس بوجود الله ، ولكنه إحساس يكتنفه الغموض . كل هذا يدلك على تأثير كنط فى يسبرس باعتبار العقل عاجزاً عن إدراك عالم آخر سوى هذا العالم المحسوس ، فإذا تصوّر العقل عالماً آخر فإنما يجعله على غرار هذا العالم .

ولا تستغرب هذه الصعوبات التى تثيرها الوجودية ، فإذا كان الوجود المطلق الذى تستشعره لمجرد وجودك فى العالم يثير ما رأيت من العقبات ، فكيف بوجود الله الذى لا تراه العيون ولا تدركه الظنون ؟ .

ولكن بعد هذا كله لا تيأس من رحمة الله ولا من يسبرس، برغم حيرته وغموض منهجه .

التعالى فى عرف يسبرس يتجاوز الآنيّة والنسبية والتجريبية التى يستطيع الإنسان التحكّم فيها بالحذف أو بالإضافة . التعالى هو المطلق الذى يتجاوز الوعى والإمكان فتقف حياله صامتاً لأنه الحد التى تصطدم به . وهو فوق كل ما تتصور ، فكلما بعد نظرك واتّسع أفقك تفتّح أفق جديديسلمك إلى أفق آخر . فكما أن الهواء الذى تستنشقه ولا تستطيع العيش بدونه يحويك ويلفّك كما يتضمن الغلاف الرسالة ، فكذلك هو التعالى ، ويسميه يسبرس « الحاوى » .

ويختلف هذا الحاوى الغامض الذى يحيق بك عن الغموض الذى فى داخل ذاتك ، إذ لا نكير أن ضمن الذات مجاهل متأتية عن اللاوعى ، ولكنك

تستطيع إعمال فكرك فى هذه الدياجير فتقيم قصوراً أو تهدم قصوراً ، كما يختلف عن الغموض الذى يأتيك من خارج (من الشىء فى ذاته) . أى أنك تدرك الظاهرات ويستعصى عليك (الشىء فى ذاته) وهو المجهول الكنطى ، وقد شرحناه عند الكلام على المثالية الألمانية . فهذا المجهول تستطيع إدراكه بطريق غير مباشرة ، أما هذا الحاوى الوجودى الذى يقول به يسبرس فيلفّ كل هذه المجاهيل ويتعالى عليها ، وهو مزاج ديالكتيكى من المعقول واللامعقول ، ولا سبيل إلى الشعور به إلا فى الوثبات الوجودية التى تشبها الحرية . فى هذه الوثبة نفسها تدرك ذاتها وتعلقها بالآخر المتعالى ، وتستشعر أنها موجودة به ، وأن حريتها مرتكزة عليه ، وإمكانيتها لا تتحقق إلا عن طريقه ، فإذا حاولت الاستغناء يبست كما ييبس الغصن المنفصل عن الجفنة ، واختنقت كما يختنق من يحاول الاستغناء عن الهواء . الحرية أو الوجود ، وكلاهما فى عرفه مترادفان يطلبان الإمكان ، إذ الإمكان مسرح الحرية ، فإذا سلبتها الإمكان فقد وضعت هذه الراقصة — التى رقصها حياتها — فى قفص. التعالى وحده يوليها المسرح اللامتناهى.

هذا المطلق لا يتطلب إمكانية لنفسه ، لأنه يحتوى كل الإمكانيات بل من أجل هذه الراقصة التى تحقق بعض الممكنات ، ولكنها تظل فى توق دائم ولن تشبع ولن تكتفى بنفسها ، لأنها لم توجّه نفسها بل تظل متجهة نحو ذلك الآخر الذى أوجدها . وبعد أن تمثل دورها وتربح ما تربح تبعاً لجهدها ومؤهلاتها تنتهى بالسقوط ويكون سقوطها عظيما .

قال الشاعر :

يا من هواه أعزه وأذلّنى — كيف السبيل إلى وصالك دلّنى ؟

وبعد! فكيف ومن أين الوصول إلى المتعالى ؟ .

قلنا إن الطريق هو الوجود الأصيل، أما كيف يستشعر الإنسان الله فيزعم يسبرس أن الإنسان فى عزلته ، وفى هنيهات تأريخية أبدية يحس باقتراب الله ، وما أبعد هذا الاقتراب عن الاتحاد الصوفى ، فيسبرس يستشعر الله كحدّ يقف

عنده ، وهو يقع على آخر حدود الفهم ، ولا بأس أن نضرب لك مثلا :

بين المصايف اللبنانية الجميلة بلدة جزين ، وفيها شلاّل رائع يقوم عليه مقهى يتدلّى على الهاوية الرهيبة ، وهو آخر حد تبلغه قدمك ، فتطلّ على مثل اللانهاية وينفحك العمق بالنسم المندّى كأنه هدية السماء إلى الحناجر اللاهبة .

الوجود بدون التعالى لا معنى له ، فإذا كففت عن طلب المتعالى فقد انقطعت عن الوجود . والطلب نفسه ينطوى على غايته . قال يسوع للتلميذ الذى كان يبحث عنه : لو لم تكن قد وجدتنى لما طلبتنى ، ويسبرس يقول : لن نجدالله إلاّ عن طريق البحث عنه ، فالتفتيش عن الكنز هو الكنز ، كما أن الهدف من الرياضة هو الرياضة ، وهدف الصيد مجرّد الصيد . أما خصوم يسبرس فيردون عليه بأن هدف الرياضى استجلاب الصحة ، وهدف الصيّاد هو الطريدة . يقول يسبرس من المستحيل أن تقبض على الذى تفتش عنه ، فلا توشك أن تلمحه حتى يتوارى ، وكلما دانيته لتقبض عليه هرب منك .

ويذكّرك هذا الزعم بالأشباح والظلال الخاطفة ، فما أبعده عن المذاهب الدينية التى توقن بأنها تلقى الله كل يوم بممارسة بعض الطقوس . إن هذا اليقين من شأنه أن يفضى بالإنسان إلى الاستقرار ، والاستقرار مخالف للوجودية التى لا يقرّ لها قرار إلا بالحركة والارتياب ، والصراع والتلهّف ، وإبقاء الله سراً عميقاً ، بعيداً قريباً معاً . فما أشبه الوجودى فى هذه الحالة بعاشق يفتش عن حبيبته التى يستشعرها ملازمة له ، فيفكّر فيها وهى فى قلبه . ويكون حبها بمثابة النسيم الذى يتنشقه ، ولكنه برغم هذا يحيطها بهالة من الغموض ليظل هو فى قلق دائم ، فلا وصال ولا أمل بزواج . ثم إن هذه الحبيبة لا تطلب شيئاً لنفسها ، لا هدايا ولا تُحف . وكذلك المتعالى لا يتطلب تراتيل وترانيم وبخوراً وقرابين .

يقول يسبرس : الدين الحقيقى هو فسح المجال أمام الحرية لتظل فى توق مستمر إلى التعالى . ولو زال الغموض وانكشف السر وتوجّه إلىّ رأساً لفرض علىّ ذاته فرضاً ولاشى حريتى . أما السلطة الدينية التى تتكلم باسم الله فليس لها ذلك .

أما أن المسيح خاطب الناس رأساً، فلم يكن صوته فى قول الحقائق صوت إنسان، بل صوت إله جدّ بعيد. ولولا ذلك لأوجب الخضوع لكلامه المباشر إيجاباً ولماتت الحرية.

الدين فى نظر فيلسوفنا قضية شخصية بحتة، لا عقيدة عمومية يتلقّاها الأواخر عن الأوائل ويُلزم الناس بعضهم بعضاً باتّباعها. وبرأيه أن الدين لا يبقى فى هذه الحالة ديناً بل يصبح وثنيّة وخرافة، ويفضى إلى الجمود والتعصب. والطريق إلى الله طريق شخصية بحتة يبلغها الإنسان بالكفاح والمجاهدة فى سبيل الوصول، ولا يتلقّاها كما يتلقّى الهواء والنور، فإلهى هو غير إله الآخرين لا يشاركنى فيه أحد، فالوجود الأصيل لا يتجّه إلى الله بوجه الإطلاق بل تتجه الذات إلى إلهها. وإذا كان للميتافيزيقيا معنى فمعناها شعور الإنسان بحضور هذا التعالى وصيرورته حقيقة شخصية. وإلا فتظلّ موضوعية بحتة.

سبق لنا القول فى معرض تحديد الوجود عند يسبرس أن الوجود ليس علماً ولا فلسفة ولا كلاماً. وما الكلام إلا إشارات كتلك التى توضع على مفترق الطرق ليهتدى بها سائقو السيارات، وها هوذا يسبرس الآن يجعل من هذه الإشارات سبيلا يقودنا إلى الله، فما هى ؟

الإشارات

قلنا فى معرض تعريف الوجود إنه لا يمكن اهتداء الذات إلى الوجود الأصيل إلاّ من ضمن الآنيّة، أى أن الذات إذا انسلخت عن العالم صارت ضباباً فى ضباب. ومثّلنا لذلك بالقول إن جبل الأرز يتعالى على الهضبات جميعاً ولكنه مرتكز على الأرض لا ينسلخ عنها. وكذلك القول فى وجود المتعالى، تشعر به ذاتك من خلال الإشارات ، والإشارة لا تكون إلا فى الآنيّة . الأرض والسماء تذيعان مجد الله والفلك ينطق بأعمال يديه . هذا الكون يتكلم فعليك أن تفهم ماذا يقول . لقد جرت الدول على مخاطبة سفرائها بطريق (الشفرة) وهى علامات اصطلاحية، فما هى هذه (الشفرة) التى يخاطبنا بها الله فى عرف يسبرس؟ وما هى هذه المكالمة التى تقصّر عنها رمزية ڤاليرى فى الغموض؟، بل يتجاوز غموضها إغراق هذا البيت فى الإبهام :

هاجس أصفر الحديث أشح عنى ودعنى أذوب تحت رمادى

ولنعد حالا إلى يسبرس لئلا نزعجك بأحاديث الهواجس الصفراء .

فالإشارات عند يسبرس لا تقوم بما تخلعه أنت على الأشياء وتفسّره على هواك ، فالمتعالى هو واضع الكتاب ، وهو يخاطبك بلسانه فعليك الترجمة . ومن قصيدة لى أبيات فى هذا المعنى ، منها :

كان قبل القبل حبّاً خيّراً وجمالا وسؤالا وجوابا

عظمات الكون معنى ظلّه وضحت للخاطر الصاحى كتابا

فالإشارة هى فى مظهرها الخارجى حقيقة تجريبية أى موضوعية. والمتعالى الذى نلمحه من خلال الإشارة (الشفرة) يبدو لنا من خلال موضوع ، بدون أن

يكون فيه هو شيء من الموضوعية ، كالصوت الذى يمرّ فى الهاتف أو المذياع وليس فيه منهما شيء . إذن فالأشياء التى فى العالم يتناولها الوجود الأصيل وينفخ فيها من روحه لبلوغ المتعالى . ألا يؤخذ وتر الكمان من المصران فيصير جسراً للموسيقى تعبر عليه إلى الأسماع فتستشعر لغة سماويّة ؟

ولنذكر بعض الأوتار التى يختارها الوجود ليجعل منها إشارات إلى المتعالى ، فمنها الإدراكات الحسية والشعور بالذات والاستنتاج والاستقراء والبديهيات ، وبالاختصار كل شيء فى الطبيعة تستطيع أن نتّخذ منه إشارة. ولا تحسبنّ أن الميتافيزيقيا ، وهى تعبير عن إشارة، ظلّت بمعزل عن الطبيعة فجاءت من عالم التجريد المحض، فقبل أن يكون هذا التجريد غيبيًّا كان فرديًّا محسوساً، وبحسبك أن تلقى نظرة إلى البحر لتستشعر اللامتناهى مثلا . ولا يقتصر الأمر على الإدراكات الحسية وما يتصل بها ، فهناك إشارات أخرى إلى المتعالى ، وهى ما يصوّره البشر من أمور السماء والثواب والعقاب والمعجزات .

لذلك فإن يسبرس يقبل المعتقدات والصلوات على أنها إشارات، ولكنه يخشى مغبّتها إذ تفضى إلى تصوّر إله موضوعى،وبهذا تنفصل الإشارة عمّا تشير إليه . وهو لا ينظر إلى المعجزات كحقيقة تأريخية بل كإشارة يضع فى مرتبتها الميثولوجيا ، وهى كما تعلم مجموعة الأساطير والأحاديث الخرافية التى تنعكس عليها نفسية شعب فى حقبة من الدهر ، كما تنعكس ظلال الصفصاف على النهر الدافق . وهنا يظهر تأثير شلنغ فى يسبرس، فإن فلسفة الميثولوجيا شغلت زاوية واسعة من رأس شلنغ حتى رأى كل حوادث التاريخ الهامّة ، ومنها حوادث التوراة ، من سفر التكوين ، إلى الطوفان ، إلى انهيار برج بابل ، وسواها من عشرات الأحداث الهامة رموزاً وألغازاً ومجازاً .

وأصدق الأوتار التى تعبّر عن الإشارات هى الفلسفة، على شرط ألاّ تؤخذ كمذهب بل كطريقة للبحث .

أما تبجّح أصحاب المذاهب بأنهم يحيطون بالكائن إحاطة كاملة فهو من

قبيل الادّعاء الفارغ ، ولا يستثنى من ذلك الميتافيزيقيا . فيسبرس يسلم بها على أنها رمز يرمز به الفكر إلى المتعالى . لا على أنها معرفة أكيدة . ثم إن هذا الرمز لا يلزم جميع الناس ، فلو وضعت فى المعادلات الرياضية هذه العلامة مثلا (+) وهى علامة الأكثر ، ثم هذه (–) وهى علامة الأقل لأجبرت كل من له إلمام بالرياضيات على تفسيرها تفسيراً واحداً ، أما الإشارات الميتافيزيقية فيختلف تفسيرها بحسب الأشخاص .

قد أوردنا لفظة الرمز ، ويجدر بنا التنبيه إلى الفرق بينها وبين الإشارة ، فالشريطة أو الياقة (ربطة الرقبة) السوداء إشارة إلى الحداد ، والزنبق الأبيض إشارة إلى الطهارة ، والبنفسج إشارة إلى التواضع ، وعلم الدولة إشارة إلى الدولة . وفى هذه الحالات كلها تدرك الفرق بين الرمز والمرموز إليه بصورة واضحة ، فترى الحدّين واضحين لا التباس بينهما . وتستطيع شرح الأسباب فتقول مثلا إن اللون الأسود يحدث انقباضاً فى الصدر ، لذلك تواطأ الناس على جعله نظيراً للحزن الذى يقبض النفس . ولكن هذا التمييز يختفى تماماً فى الإشارات ، فإنك لا تستطيع الفصل بين الإشارة والمشار إليه ، كما يتعذّر على العين أن تفصل بين البياض والشىء الأبيض ، إلا إذا عوّلت على البصيرة الغيبيّة التجريدية .

ولكن إذا قدّرنا أن البصيرة تستطيع رؤية البياض مجرّداً فإنها تعجز عن إدراك المتعالى مجرّداً ، وإنما تراه من خلال الإشارة بصورة غامضة هى أكثر شحوباً والتباساً من أشباح الصور العابرة على جدار كهف أفلاطون .

ويبغى يسبرس من وراء هذا الغموض كله أن يقطع الطريق على البرهنة العقلية وينفى نظام العالم ، (وهو أحد الأدلة الكلاسيكية على وجود الله) ولكنه يضربه باليمنى ليتداركه باليسرى ، أى يستدل به عن طريق (الشفرة) فيستبدل الطريق العقلانىّ بطريقة الوثبات المخيفة ، حفاظاً على منهج كيركغورد .

وأنا كلّما مررت بهذه الوثبات تمثلت سبّاحاً يقف على ظهر الباخرة ويجمع كفّيه أمام جبهته ، ثم يطوّح بنفسه فى الهاوية ، طلباً للؤلؤ ، ومطلبه عسير كما

رواه لى الثقات من أصحابى فى القطيف والبحرين .

إذن فمن نظر إلى الكون نظرة البصير قرأ الإشارات ، ولمح شهاباً ثاقباً فى لجّة الليل الضرير . ولكن الشهاب لا يلمح إلا من خلال الظلمة ، لذلك فالغموض والإشعاع متلازمان ، ومضة لا تكاد تتبّنها العين . وقد أوردت فى إحدى قصائدى مثل هذا المعنى :

آية اللــذّة أن تلمحهــا فإذا دانيتها طارت حبابا

وإن التوتّر بين الظلام واللمعان ، بين اللغز والأمل بإدراكه، هو سرّ الوجودية التى تكره الاستقرار ، لأنه يحدّ من الإمكان والحرية ، فتؤثر عليه القلق، كأن التعب كتب على الوجوديين إلى يوم القيامة .

ولذلك تركت الحرية للوجوديين فى تفسير الإشارات ، ويصادف هذا التغنّى بالحرية آذاناً صاغية من جانب المفكرين الأحرار ، أى الملاحدة ، فيحذفون ما يطيب لهم حذفه .

قال أحد الزجّالين :

يوم الثلاثــا حمّلوا وراحوا ليت الثلاثا كالعدم ما كان

فأجابه زميل له :

لو كل عاشق راد يحذف يوم تسلم حياتك طارت الجمعة !

وهكذا يطير الإيمان كله إلى غير رجعة ! . وأرانى فى غنى عن تذكير القارئ بنظرية نيتشه فى التأويل والتفسير ، فإنك تكاد تلمسها عند يسبرس لمس اليد .

ويذهب يسبرس ومن لفّ لفّه من الوجوديين إلى أبعد من هذا ، فيزعمون أن الله نفسه يريد من وراء هذا الغموض الإبقاء على حريتك فى التفسير ويسترعى انتباهك إلى صوته وكأنه يقول : لماذا تبغى أنت أيها الإنسان أن تكره أخاك الإنسان على الأخذ بتفسيرك والإصغاء إلى صوتك؟ . وأكثرية البشر لا يكلّفون أنفسهم عناء قراءة الإشارات ، وكثيرون ممن ابتلى بالصمم الوجودى لا يصغون لصوت الله .

ومعنى ذلك أن الله المتعالى لا يدركه المتبلّدون، فعليهم أن يجهدوا أنفسهم . ويشبه هذا القول زعم الشعراء الرمزيين الذين إذا جادلتهم فى صعوبة معانيهم أوجبوا عليك أن تعانى بعض الصعوبة فى الحل، مثلما لقوا بعض الصعوبة فى التركيب ! .

بعد هذا كله تدرك أن القضية شخصية، أفسّر على هواى ، لا بما يوحيه المنطق . المسئلة مسئلة وجود لا قضية علمية أو رياضية يجب أن أنحنى أمامها مسلّماً بها. إنها لصراع داخلى تثبت الذات فيه وجودها تارة بالغلبة وطوراً بالهزيمة . ويظهر أن الهزيمة هى منتهى كل شىء فى نظر يسبرس، وأنّى يؤتى النصر الأخير وهو لا يؤمن بحياة أخرى ؟ وحياتنا هذه تنتهى بموتنا وموت من نحب ، فأين السبيل إلى العزاء بعد هذا ؟

كل شىء فى صيرورة وإلى زوال . ففى التأريخ علو وخفض وفى العلم اكتشاف وهدم ، اكتشاف الذرة يؤول إلى تحطيم الذرة أى تحطيم البشرية ، ثم إلى م يؤول العلم ؟ إلى اللامعقول . وهذا الإنسان فى اتجاهه إلى الله يصطدم بالعجز ، وفى طريقه إلى النور تعترضه قوى الظلام . ولكن إلى م يفضى كل ذلك؟ أيفضى إلى اليأس ووقفة كوقفة هرقليط باكياً على النهر ؟

كلا بل إن فيلسوفنا يرى فى السقوط نفسه إشارة تقرأ ، وجذوة تطلع من تحت الرماد وتلهب الوجود . فإذا أنا استقبلت أنواع السقوط حتى موتى نفسه بملء حريتى فقد أثبتُّ وجودى الأصيل ، لأن الذى يسقط يكون قبل سقوطه واقفاً أو راكباً.

قيل جاء فريق من الناخبين إلى زعيم كسلان لم يحقق لهم مطلباً، فطلبوا إليه مجابهة أولياء الشأن بقضية تهمهم حزبيّاً ، فأجابهم : ستسقطون وتسقطوننى معكم . فأجاب واحد منهم : لا خوف عليك لأنك نائم! لذلك فعلى الوجود الأصيل أن يثبت نفسه لا على شكل إمكانية بل على شكل تحقّق ، وعليه أن ينزل إلى المعركة ، ولا ضير عليه فى الهزيمة ، فخيّر له أن يبوء بالفشل من أن يقف وقفة المتفرج المستسلم إلى الغيبيّة .

كل ما هو راحة واستقرار مرادف للموت، حتى ذلك النعيم الأبدى الذى يتمناه الناس وتتحرق صدورهم ظمأ إليه . فخير للفراشة أن تحترق على المصباح وتشهد النور. من خلال هذا العدم يُحس الإنسان العلو، كما أن انكسار الجوزة يظهر لبابها . بل السقوط هو أفضل الإشارات لأنه إشراف على الهاوية ، وانفلات من العالم ، وتعطيل للفكر حيث يحار الإيمان ويرتبك .

ولا يبقى ليسبرس إلا وقفة الرواقى الجرىء القائل : ماذا يهمنى من السقوط مادام أن المتعالى موجود وأنا متجه نحوه بحريتى ما دمت حياً ؟ . حقاً إن هذا الموقف المضطرب لا يتلاءم مع مكانة فيلسوف من هذا الطراز ، فقد فاتته جرأة هيدجر الذى ينكر كل تعال خارج عن الذات ، كما فاتته شجاعة كيركغورد الذى لا يخشى فى دينه لومة لائم . والأرجح أنه ضاع بين النظرتين : الدينية والدنيوية ، فكان قلبه مع الدنيا وعقله مع كيركغورد .

فى الأساطير أن سليمان الحكيم عاقب عصفورة (وهى المعروفة عند العامة فى لبنان بأم سكوكع التى لا تكاد تجثم فى مجثم حتى ترتنح وتهتز وتطير) بأن بعثها تفتش عن عصا (لا خضراء ولا يابسة ولا عوجاء ولا جالسة) . ولم تزل العصفورة المسكينة تبحث عنها منذ ذلك الحين ولما تجدها ! .

بعد ما عرفنا من فلسفة يسبرس صار من حقنا أن نتساءل : أمؤمن هو أم ملحد ؟ الظاهر أنه مخضرم أى بين الكفر والإيمان . ولكن الاقتصار على هذا الجواب انتقاص من مكانته ، فلا بد من التفصيل وإلقاء نظرة عامة على فلسفته وتعليق بعض الملاحظات التى تصدق على وجوديته خاصة ، وعلى كثير من المبادئ المنتشرة فى فلسفة سواه من الوجوديين . وهكذا نصيب أكثر من عصفورين بحجر واحد . فأول ما يلاحظ على فلسفة يسبرس عدم الاستقرار ، والانفتاح الدائم فلا شىء كامل بل فى الطريق إلى الكمال ، فإذا تم فاذكر قول الشاعر :

. . . ترقب زوالا إذا قيـــل تم

وهنا تزول الحرية التى لا يصح إخضاعها لحقيقة مقرّرة، فما يقرره العقل اليوم ينقضه غدا . وكل حقيقة مقرّرة شلّ لحركة الروح وقتل لها . لهذا كان الفعل والإرادة ، وبتعبير آخر : العمل الإرادى الحر — نقطة انطلاق الوجودية — دائم القفز فوق المباحث العقلية . وإنما زعم صاحبنا هذا الزعم اعتقاداً منه بإفلاس العقل . ولكن ألم يسلك هو نفسه طريق المفاهيم العقلية للتدليل على فلسفته ؟

تصوّر موقف رجل يقول : من أخذ بالسيف فبالسيف يؤخذ، ثم يسلّ حسامه ويهجم . إن صاحبنا يرفض كل مذهب وكل فلسفة ثم يضع عنواناً لكتابه الضخم ، أو سيفه المسلول على الفلسفة (فلسفة الوجود La philosophie de l'existence) فيقع فى التناقض منذ الخطوة الأولى .

قيل إن جماعة من الزجّالين فى لبنان الجنوبى كانوا يتغنّون فإذا بزجّال غريب يتوسط الحلقة ويهتف :

أنــا قوّال الســاحــل حنــا بطرس من جزين

ومعلوم أن جزين ترتفع عن الساحل تسعمائة متر . فإذا صح قول يسبرس ونظرائه : الوجودية معناها أن تعيش الحقيقة لا أن تعرفها ولا أن تقولها، فلماذا يؤلف الوجوديون الكتب الكثيرة ويتفلسفون، ثم يقحم يسبرس لفظة (الفلسفة) فى عنوان كتابه ؟ أما كان الصمت المطلق أولى بهم ؟

ويردّ خصوم يسبرس عليه وعلى أتباعه بنقدات كثيرة ، فيوجهون أول سهامهم إلى مبدأ الصيرورة، ويتساءلون عن قيمتها فى الفلسفة التى أطلّت مع الديالكتيك منذ هرقليط وتبنّتها الوجودية ، كما تبنت نقاطاً كثيرة أخذتها عن خصمها هجل ، ولننظر فى أفضلية الصيرورة على الاستقرار والنهج المدرسى .

الوجودية تزعم أن كل شىء صار فقد تحجّر ومات، والأفضلية للحركة المستمرة . وقد فات الوجوديين أن الحركة تؤذن بالنقص والافتقار ، فالتشوّق إلى الكمال أدنى مرتبة من الكمال . ولو صحّ العكس لكان طالب الطب الذى يتوق إلى تتويج دروسه بالشهادة أفضل من الطبيب الحائز لها .

أما زعم القائلين إن السعى للصيد أفضل من الطريدة ، وأن الحركة تراد لذاتها فمردود، لأن الصيّاد الذى لا يبتغى الطريدة ليأكلها أو ليبيعها ينشد لذّة الرياضة مستهدفاً الصحة لا الحركة نفسها . أما القول بأن العالم مسرح للحركة فليس من مبتكرات الوجودية . فلقد قال به أرسطو ، ومن يجهل نظريته فى المحرّك الأول، وقد جعل منه نقطة رئيسة فى فلسفته؟ . ولكن هناك فرقاً عظيما بين الوجودية التى تقول بالحركة الصائرة إلى التلاشى ،وبين متحرّك يتغيّر ويبقى أساسه ثابتاً . فيوسف الذى كان فى لبنان شاباً ، وهاجر إلى أميركا وأصبح شيخاً هرماً تحرّك وتغيّر، ولكنه لم يزل يوسف . ولو كان هناك فناء مستمر كما تزعم الصيرورة ، لكان تلاشٍ ثم خلق من عدم بصورة دائمة .

الصيرورة شىء هامّ، ولكنها ليست كل شىء . وتظهر أهميتها ، بوجه خاصّ، فى نظر المأخوذين بالحواسّ . إن هرقليط ، عند ما وقف على النهر ، نظر إلى الماء الذاهب المستحيل ملحاً فى البحر ، فالعائد بخاراً فماء ، ونظر إلى زهر الشاطئ الصائر إلى الفناء ، العائد إلى الحياة فى الربيع الفتيق . وهناك شىء أهم من الصيرورة وأخطر ألا وهو الروح ، والروح تنشد الاستقرار والطمأنينة ، فكأنها مرفأ السلام الصافى ، لا تلك اللجج التى تلوح للرائى ، تارة جبالا زرقاً هدّارة، وطوراً أوداء تضطرب فيها الحيتان فاغرة أشداقها .

لقد بالغت الوجودية فى الحطّ من شأن التجريد ، زاعمة أنه انسلاخ عن الحياة وبعد عن الحقيقة ، ولكنه فى الواقع انسلاخ عن المحسوسات وارتفاع عن الحيوانية . أفيحسب عشاق الصيرورة أن الأقدمين غفلوا عن التغيّر؟ لقد عاشوا مثلنا على الأرض ، وتغذوا بالنبات والحيوان، وشهدوا الربيع والخريف ، والليل والنهار ، وعرفوا الصيرورة ، ولكنهم لم يجعلوا منها كل شىء . فأدركوا أن حالة الحجر القارّ على التلّة أو فى الساقية لأفضل كثيراً من حالة الصخر المتدحرج دائماً أبداً فى المنحدر ، يهصر الأغراس، ويتجنى على النبات، فيدّق السوق الهيف ،ويجترف السنابل المفعمة بالخير النضيد،وربما ارتطم بالصخر فتطاير فلذاً .

الحركة الدائمة من خواص الآنية الـ Dasein . أما الوجود الأصيل فهو غير الوجود اليسبرسى بوجه خاص والوجود المألوف بوجه عام ، فكلما قرب الإنسان من ميناء السلام — نقول قَرُب لأن مرفأ السلام لا يدرك فى هذه الدنيا — فقد قارب الكمال .

الصيرورة صحيحة، فإذا جعلها « الصيروريون » كل شى فى الوجود فرجوع إلى الدوار النيتشى ، ولا يفارقنا هذا الدوار فى شرح الكائن الوجودى ، فالكائن هو ذلك الحاوى المشار إليه فى بحث التعالى . حاوٍ يحتوى كل شىء ولا يحتوى شيئاً ، فلا ميزة خاصة يعرف بها .

لقد نادى يسبرس بإفلاس العقل ، ولكن العقل العاجز لم يبلغ هذه الدرجة التى بلغها الوجوديون من التخبط. لقد زعم العقلانيون بأن الله لا متناه، ولكنهم لم يقولوا إنه مجهول ، فمثلوا له بالنور الباهر الذى يتعذر التحديق إليه والإحاطة به . قالوا إنه النور الذى لا دياجير فيه ولا مغاور ولا إمكان ، فهو متمايز عن كل ما سواه لأنه الكمال المطلق البرىء من النقائص ، فإذا جعلته ملتقى الأضداد ، ووضعت فيه العدم والوجود، فالأضداد تلاشى بعضها، وكأنك تتحدث عن العدم.

يقول يسبرس: كل كلام فى الله باطل، ثم يؤكد وجوده تعالى . ومن جزم بوجود شىء تحتم عليه أن يعرفه بخاصة من خصائصه، وإلا فكلامه هباء فى هباء. وبينا يقول إنه لا سبيل لمعرفته تجده يعترف بظهوره . فما هو ذلك الظهور الشبيه بالسراب ؟ وما معنى قوله: إن المتعالى يدعونا فعلينا أن نصغى لندائه؟ ثم قوله : إنا نراه من خلال الإشارات. فما هى تلك الإشارات الغامضة وذلك الصوت الذى لا معنى له ؟ وما هو ذلك الحاوى الواحد، ولِم لا يكون متعدداً ؟ وبم يفترق عن الطبيعة التى ألهها شلنغ وسواه من الرومانطيقيين الألمان ؟ ألا ترى فى هذه الصور حلولية واضحة ؟

ولا بد لنا من التساؤل عن قيمة الحرية الوجودية التى يراها يسبرس الوسيلة الوحيدة لإدراك المتعالى . وكيف تستطيع الاتجاه إلى مجهول ، فلا تدرى أين

تضع قدمها . وكيف يستطيع أن يجذبني إليه ذلك الإله الذى لا يتعدّى شبحاً خليطاً من الشر والخير ؟ .

إن كريستوف كولومب كان أوضح سبيلا يوم خاض الأوقيانوس لاكتشاف أميركا ، فلما وجدها قبّل الأرض وشكر الله لتركيز قدمه على اليابسة . وكان عليه بحسب طريقة يسبرس أن يشيح بنظره عنها ويذهب مفتشاً عن يابسة أخرى ، بحيث لا يقرّ له قرار ولا يهتدى إلى شيء .

وماذا بقى للحرية المسكينة المنقطعة عن الأسباب والعوامل ، بعد ما جرّدها يسبرس وأضرابه تجريداً متواصلا حتى تبخّرت واستطارت هباء . وهو بعد أن زعم كونها بديهيّة تنبت من لا شيء وتضع نفسها بنفسها ، خشى أن يقيمها إلهاً آخر بإزاء المتعالى ، فعاد وزعم أنها تابعة له منجذبة اليه . ولكن ما قيمة الانجذاب إلى مجهول ؟ فإذا نعى الوجوديون على العقل تقصيره فكيف يُولون الحرية هذه القدرة العجيبة التى تدرك ما قصّر عنه العقل ، ما داما ينبعان من منبع واحد ، أى من الإنسان نفسه ؟ .

وترى الكثيرين من المفكرين ، بعد أن أظهر كنط عجز العقل ، يعودون إلى وسائل هى أقصر طريقاً وأكثر مباشرة ، فيسمونها تارة الحرية ، وطوراً يسمونها الحدس . ولكن مهما تكن هذه الطرق فإنها مطبوعة بطابع الإنسان العاقل . فإذا كان هو مقصّراً فكيف يستخرج من العوسج تيناً ومن الشوك عنباً ؟

أجل إن معارف الإنسان لنسبية ، فإذا اتّكل على ذاته ، فى السلوك إلى الله ، خرج بهذا الاتكال عن حدوده ونسى أنه متناه . وما قولك برجل يعجزه السير على الطريق المعبّد فيرمى بنفسه فى الضباب على شفا جُرُف هار حاسباً أن له جناحين يطير بهما ؟ . إن حالة أمثال هذا الرجل الهاوى تذكّرك بالمشكّكين الذين يزجّون بأنفسهم ، إمّا فى أحضان الكفر وإمّا فى أحضان الصوفيّة . وللإمام أبى حامد الغزالى بحث نفيس فى هذا الشأن بسطه فى كتابه القيم « المنقذ من الضلال » .

ومنشأ هذه الحالات النفسية سببه محاولة الإنسان تجاوز حدود العقل ، إذ يراها

ضيقة فيلجأ إلى الإرادة ويستسلم للرغبات . ولكن الرغبات شيء وتحقيقها شيء آخر .وهذا الشعور بالفراغ أو النقص لا تملؤه التمنيات.ولقدأصاب يسبرس حين قال بأن الحرية تحس ّبافتقارها إلى شيء آخر.وحبذا لوسلك لِسَد هذا الافتقار وإشباع هذا الشوق طريقاً غير طريق الوثبات ، فإن الماشى على مهل يقطع مسافة من الطريق نحو الهدف، مهما يكن طريقه ضيّقاً وعراً . أما الذى يرمى بنفسه فى الضباب متكلا على جناحى النسر الوهميّين فأحر به ألاّ يصل أبداً . ومعنى ذلك أن الحرية أو الإرادة لا تستطيع التفلّت من قيود العقل ، فإذا طارت ففى بستانه، وإذا تنقّلت فعلى أغصانه .

ورد فى حكايات لافونتين أن راقصاً مهر فى الرقص على الحبل ، فأحبّ أن يتطلّق من المظلّة التى يمسك بها لحفظ التوازن فاطّرحها، فسقط إلى الأرض وتهشّم فضحك منه المتفرجون . غير أن يسبرس يزعم أن من خلال هذه السقطة يلمح الإنسان الله . ولا ريب أنه لجأ إلى هذا الحلّ ، أى معرفة الله من خلال السقوط ، بعد أن رمى العقل بالعجز وتنكّر للوحى ، وحرم نفسه من العزاء الذى يلجأ إليه المؤمنون بالوحى والحياة الأخرى . أما النتائج الأدبية فلا تقويم لها بنظر فيلسوفنا ، إلا من الجهة الوجودية التى تتلاقى فيها الحرية والإكراه على صعيد واحد . فيكون الإنسان مسؤولا عن خطيئة لم يكن فيها مختاراً .

أوَ لم يقل يسبرس إن الانسان الذى لا يتكلم ولا يفعل إلاّ وفقاً للعدل يقف حائراً ولا يفعل شيئاً ، وخير له أن يخاطر ويخطئ من أن يقف هذه الوقفة ؟

ويرى القارئ ، ولا شك ، هول النتيجة التى تولّدها نظرة يسبرس إلى الأخلاقيّات ، فإنها، بملء الأسف، تبرّر كل شيء . إنه لمبدأ خطر ذلك المبدأ القائل بأن لكل انسان حقيقته . فكيف تستطيع بعد ذلك أن تعاقب هذا الإنسان لو ارتكب جريمة . وبماذا عساك أن تجيبه إذا قال : هذه حقيقتى التى أملاها على وجودى، فإن عاملا داخليّاً أكرهنى على الفعل؟ . فما هذه الحرية التى تقفز فوق الأدبيات؟ حقّاً إن مبدأ بروتاغوارس القائل : الإنسان مقياس كل

شىء، لأقلّ خطراً من هذا المبدأ الفوضوى الذى لا يوازيه فى الخطر إلاّ مذهب نيتشه. ولا يردّ على هذا بأن يسبرس ميّز بين التعسّف الاستبدادىّ والحرية الحقيقية، إذ جعلها عملا يأتيه الإنسان بكليّته ومن أعماقه. فإن السارق يؤكد لك أنه قرر بكليته ومن صميم أعماقه سرقة بيتك، وأنه يفهم الحرية على هذا الوجه. وهل يستطيع الإنسان المأخوذ بالرغبات والشهوات التمييز بين الحرية والفوضى إذا كان هو مقياس نفسه؟ فيعرف الحق من الباطل؟ وإنك لو ذهبت إلى المحكمة وتصفّحت وجوه المتقاضين لأكّد لك كل من الخصوم أنه هو المحقّ وخصمه المبطل.

حقًّا إن يسبرس ومن جرى مجراه بالغوا فى تقويم الفرد فتركوا له حرية قراءة الإشارات والتحكم بالأخلاقيات والتوجّه إلى إله خاص. ولا بدّ لنا قبل ختام هذا الفصل من تدوين حسنة كبرى ليسبرس وسواه من أفاضل الوجوديين، وهى إيقاظ الأذهان ولفتها إلى الفرد لئلا تنصرف إلى الطرف الآخر، فتنغمس فى العموميّات والمجادلات العقيمة، وتقع فى التبلّد العقلى.

وحسبهم أنهم دللوا على قيمة الإنسان، وردّوا على إغراق هجل فى التصوّرية، ومبالغة اللاهوتيين فى العقلانيّة، كمعرفة ما إذا كان الملَك ذكراً أم أنثى. وإنما ندوّن هذه الحسنة لأفاضل الوجوديين، وسيكون لنا شأن آخر مع سارتر وأضرابه.

أجل لقد بالغ الوجوديون وتطرّفوا كما تطرّف خصومهم من التصوّريين واللاهوتيين. ألا رحم الله أرسطو القائل: إن الفضيلة توجد فى الوسط.

مارتان هيدجر

لا نطيل الكلام على هيدجر ، لا انتقاصاً لقدره ، أو غضاً من مكانته الفلسفية ، وهو من هو فى عالم الفكر ، بل لاتفاقه وسارتر على نقاط كثيرة أهمها الوجود الساقط. لذلك فسنقف على سارتر وقفة طويلة تغنينا عن التبسّط فى شرح فلسفة هيدجر ، فنقتصر على ذكر ما تفرّد به، متجاوزين عن الصعيد الذى يشترك فيه مع أقطاب المفكرين الوجوديين .

فى مستهل الكلام على الوجودية قلنا إن كيركغورد ويسبرس من أعداء المذهب الشامل أما هيدجر وسارتر فلا . وها نحن أولاء نواجه وجودية هيدجر ، وحبّذا لو استطعنا التفريق اللفظى بين هذه الوجودية وتلك، كما فعل الفرنسيون فسموا الوجودية المذهبية ، أى التى تتناول علم الكائن كما فعل هيدجر (Existentiale) . أما الوجودية التى تقتصر على تحليل الإنسان ، كما رأيناها عند يسبرس فدعوها (Existentielle) . ذاك أن يسبرس رأى استحالة التعميم ، إذ لكل امرئ حقيقته وميوله ورغباته التى تختلف عن كل ما عداه ، فلكل من زيد ويوسف ومسعود ميزته الخاصة ، فلا يجوز أن يصبغ يوسف بصبغة زيد ، لأن ذلك مناقض للوجودية القائلة بالفردية .

أما هيدجر فقد استباح ذلك التعميم ، وسلك الطريق الذى تمشت عليه الكلاسيكية نفسها ، فلم يصرف همه بالدرجة الأولى إلى الكائن الموجود ، بل جعله جسراً يعبر منه إلى الوجود . وقد قامت عليه قيامة الوجوديين بهذا السبب ، فلم يستطع إسكاتهم ، برغم اجتنابه التجريد والتصور ، واتخاذه الإنسان الحقيقى النابض بالحياة نقطة انطلاق .

وطالما أخذ على الكلاسيكية تقصيرها فى بحث الوجود ، وجمودها حياله ، واقتصارها على الزعم بأن المفهوم الوجودى هو أعم المفاهيم،ولكنه يستعصى على التحديد لأنه بين بذاته . فى رأيه أن تثار المسألة من أولها . وبديهى أن التساؤل عن الوجود يشعر بحقيقته كالتساؤل عن الحرية يشعر بوجودها . ولو لم يحس الإنسان فى قرارة نفسه بأنه يعرف الوجود من بعض نواحيه لما تساءل عنه ، فلا يخطر ببال المعّاز الأمىّ أن يتساءل عن المعادلات الرياضية لأنه يجهل كل نواحيها . قال أبو البركات البغدادى : الوجود أظهر من كل ظاهر وأخفى من كل خفى . ومن هذا الظهور الذى يخالطه الخفاء تتألف المشكلة التى حلّها يسبرس على الوجه الذى رأيت .

أما هيدجر فيسلك طريقاً آخر ، وأول شىء يستبعده ويزيحه من الطريق هو البرهان ، فالبرهان من شأن العقلانيين لا من شأنه ، فهو يريد الكشف عن الوجود، كما تزحزح الستار تدريجياً عن المسرح فتستبين وجوه الممثلين .

ويقوم هذا الكشف بالتعبير عن الظواهر ، كما يقف الإنسان حيال الغيم الذى يتراكم فيتجهم فيرعد ويبرق وينسكب غيثاً مدراراً . ولقد قال كنط بالظواهر ، ولكنه لم يحاول النفاذ إلى استكناه مصدرها أى الشىء فى ذاته، فجاء بعده هجل ووضع فلسفة الظواهر (Phénoménologie) فكانت سفر تكوين العقل وليداً فشاباً فشيخاً ناضجاً . وهانت الطريق فسلكها كثيرون ، ومنهم هوسرل أستاذ هيدجر . وبرغم تكاثر المنعطفات واختلاف الاتجاه بين الأوائل والأواخر فما زال الفضل للمتقدم ، لهجل . وها إن هيدجر يجعل الفنومونولوجيا سفر تكوين الوجود . ولكن أىّ موجودات هذا الكون الفسيح نختار لنشهد من خلاله ذلك السفر ؟

لا سيف إلا ذو الفقا ر ولا فتى إلا على .

أجل ولا فتى إلا أنت أيها الإنسان الفرد الموجود، لتستكنه الوجود من خلال نفسك ، فتكون قاضى التحقيق والمتهم والقضية فى آن واحد .

أنت أيها الإنسان الكائن أساس علم الكائن فى رأى هيدجر. وبتعبير آخر أنت عماد الميتافيزيقيا الهيدجرية . وقد رأى صاحبنا أنه مسوق إليها . وعذره فى التعميم أن كل علم ينبت بديهياً فيقطع شوطاً فى الحياة، ثم يأتى من يعممه ويرسّخ قواعده وقوانينه . ويصدق هذا الرأى على الطب والطبيعيات والكيمياء وعلى كل علم . ولا يستثنى من ذلك علم اللغة العربية ، فلقد كانت سليقية تجرى على لهوات العرب جرى الماء فى العود ، يدلك على ذلك قول الشاعر البدوىّ :

ولست بنحوى يلوك لسانه　　ولكن سليقىٌّ أقول فأعرب

ولما تطرقت العجمة الى اللغة قيض لها الله « أباالحسن » فركز الخطوط الكبرى ودفعها إلى أبى الأسود الدؤلى قائلاً : انح هذا النحو . وتواتر النحويون حتى جاء سيبويه فوضع (الكتاب) أى علم كائن اللغة ، فإن شئت أن تدعو صاحبنا هيدجر سيبويه الوجودية ، فلا لوم عليك ولا تثريب .

ماهيّة الوجود هى مظاهر الموجود ، بحيث لا يمكن فصل الماهية عن المظاهر . والمظاهر هى إمكانيات الموجود لا أسراره الخفية ، إذ لا يمكن فصل ماهيّة الثلج عن الثلج . ومظاهره هى إمكانياته، أى أنه أبيض وبارد تستطيع أن تحفظ فيه اللحم والبقول ، ولولا الثلج لما كانت الماهية ولا المظاهر .

ويبدو من هذا أن هيدجر يجعل الأولوية للوجود لا للماهية، ولكنه برغم هذه الأفضلية التى يعطيها للوجود لا يجعله سابقاً للماهية . الرجل الماشى فى الشمس أفضل من ظله، ولكنه لا يتقدمه فإنهما متلازمان .

وأنت أيها الإنسان الفرد الموجود، وإن كنت عماداً أو نقطة تحليل وانطلاق لعلم الكائن ، متمايز عن سواك بما لك من الشخصية المختلفة عن كل ما عداها ، لأنك أصيل، فذّ لا واحد فى العدد كآحاد الزرازير . ويلح هيدجر على نقطة الأصالة هذه لئلا تلصق به تهمة التجريد والجنوح إلى المدرسية التى تأخذ الصفات العامة . ألم تر أنها ضيقت على نفسها حتى لم تر للإنسان إلا صفات عامة تكاد تعد على الأصابع ، منها النطق والضحك ؟

وأنت أيها الإنسان الفرد توازى إمكانياتك أى حريتك .

شرف الإنســـان حريته بل هى الإنسان نفساً ورغابا

فالممكنات أو الحرية هى أنت لا شيء آخر يأتيك من خارج، لذلك وجب عليك أن تختار كما وجب عليك أن تتنفّس . وأنت فى اختيارك هذا بين نوعين من الوجود، أحدهما الوجود الحقيقى، وثانيهما الوجود الزائف (وسيأتى شرحهما)، المهم أن تختار سواء اخترت الزائف أم الحقيقى ، الأعلى أم الأسفل . ولا غرو فى هذا التساهل بالاختيار فليس هيدجر فى معرض تقويم بين الحسن والقبيح بل فى معرض وجود . المهم أن تتنفس سواء استنشقت الهواء الفاسد فى معامل السيارات، أم فتحت رئتيك لنسيم الجبل المنعش .

المهم لدى هيدجر أن يرتكز على الموجود الحى الغريق فى الآنية المبتذلة ، الذى يأكل ويشرب ويثرثر ، ويحب ويبغض، لا ذاك الموجود الهجلىّ المثالى ؛ وليد الخيال والتصوّر، بل الموجود فى العالم الذى تراه يومياً . ومجرّد وجودك فى العالم اليومى يفرض عليك أن تعرف نفسك وأن تدرك العالم بما به من عالمية . وقد تجرّك عبارة (فى العالم) إلى الالتباس فتحسب هذه المكانيّة من قبيل الإضافة التى يمكن الاستغناء عنها . فقولك الماء فى الكأس يعنى أن الماء شيء والكأس شيء آخر ، حاسباً أن الكأس تكون كأساً ولو فارغة ، والماء يكون ماء فى النبع أيضاً ، وأن فى وسعك تصور أحدهما منفصلا عن الآخر . حذار أن تتصور هذا التصور الخاطئ ، فأنت أيها القارئ لا تكون إلا فى العالم ، أى أن العالم لك وهو من صلب وجودك ، كما أن العسل لا ينفصل عن الحلاوة التى فيه . وهنا يظهر تأثير هوسرل (Husserl) فى هيدجر إذ يزعم أن الإنسان لا يكون بدون العالم ولا العالم بدون الإنسان . ومعنى ذلك أن الذات لا تستغنى عن الموضوع ولا الموضوع يستغنى عن الذات فكلاهما يكمل الآخر . وبذلك آخى هوسرل بين المثالية، القائلة إن الموضوع من نتاج الذات، والواقعية القائلة بعكس ذلك . وبسط نظرته فى كتابه الـ (Phénoménologie) .

إن العالم الخارجي مرتبط فيك ارتباط تكوين لا تلزيق . وإنك مضطر إلى المسكن والمطعم والمشرب والملبس وللعمل والاتصال بآخرين ، وهذا ما يثير اهتمامك ، والاهتمام هو من مقومات الوجود ، ولكن كيف يبدأ الإنسان بتعرّف العالم ؟

يوجّه الإنسان، أول ما يوجه ، اهتمامه إلى الشؤون التي تعنيه مباشرة ، فعالم الفلاح يتكوّن من المحراث والأبقار والحظائر ، ويغدو وكأنه شيء من هذه الأشياء ، فهذا هو عالمه . وليس هذا العالم الخاص الضيق بالذي يستوقف هيدجر ، فهو يريد العبور منه إلى العالم العام ، إلى العالميّة كما عبر من الوجود الفرد إلى الوجود العام . ويخيّل إليك أن هذا النوع من العبور يوجب عليه أن يكون العالم كمجموع الأشياء المتفرّقة ، فيجمع عالم الفلاّح والخيّاط والفلكيّ وهلمّ جرّا، وتكون العالمية مؤلفة من كواكب وينابيع وأشجار وأكواخ ومدارس وتجار وممثلين ألخ ، كما يتألف الجسم من الرجلين واليدين والعينين والعضلات والأعصاب والعظام ألخ . ولكن هيدجر لا يفعل شيئاً من ذلك بل يقدم الكل على الأجزاء . فالجسم قبل العينين والرجلين ، ولو لم تكن العين تابعة لجسم لما كانت عيناً . ويذكّرك هذا بما قدّمناه عن مبدأ الكليّة، عند الكلام على الديالكتيك . لذلك فالعالم يعطينا فكرة العالميّة، كما أن الجسم يعطينا فكرة الجسميّة ، وهذه العوالم الخاصة داخلة ضمن العالمية التي لا تعني عالم أدوات وموضوعات فقط بل عالم الذات أيضاً .

ولنقف قليلاً على فكرة العالمية هذه، فإنها تولد ، أول ما تولد ، من العالم الذي يحيط بنا ويثير اهتمامنا، وبديهيّ أن نلتفت في هذه الحالة إلى الأدوات التي نستخدمها في سبيل العيش ، لذلك فنقطة الانطلاق ليست نظرية بل عملية . ثم إن هذه الأدوات ليست مستقلّة بل مرتبطة بما هو أوسع منها ، وهكذا تتّسع الحلقة حتى يكون العالم مسرح الإمكان للذات، أو للأنا . وهذه الأنا هي التي تخلع على الموجودات معناها فلا تعود أشياء فقط . الذات تظهر الأشياء فكأنها

ابتدعتها من العدم كما أن الضوء يظهر الألوان ، إذ ما قيمة الألوان فى الليل الضرير . وما قيمة المبضع بدون الطبيب الجراحىّ، وما نفع المحراث بدون الفلاح؟ وما هو القدوم بدون النجّار ، وما قيمة التغريد بدون المسمع الذى يستطيبه ؟ .

ويخشى هيدجر بعد هذا القول أن يُتّهم بالصورية أو المثاليّة التى تردّى فيها بركلى وأتباعه الغلاة الذين أنكروا وجود العالم الخارجىّ وجعلوا (الأنا) مصدر الأشياء ، فيستدرك ويقول : إن وجود العالم الخارجىّ واضح بذاته فلا حاجة للبرهنة عليه .

وكل ما يستّهدفه هيدجر من هذه النقطة هو ارتباط الإنسان بالعالم والعالم بالإنسان، بحيث يستحيل على المرء تصوّر نفسه بدون الكون، فهما متلازمان كما يتلازم الماشى فى الشمس وظله . غير أن هيدجر ، بعد أن أغرق فى التصوّر هذا الإغراق جلب على نفسه التّهمة بأنه مثالى وأنه يناقض الوجودية . وبرغم دفاعه عن نفسه بأنه واقعى فلم يغتفرها له عديله سارتر وحسبها عليه مثالية هجينة .

أما وقد وجد الإنسان فى العالم فهو متمكن ، وبينه وبين الأشياء مسافة لا يترتب قربها وبعدها عن المساحة ، بل على مقدار الحاجة إليها وعلى نفعها فى خدمة الذات. فرب قريب إليك لا تحسّ وجوده ، كعمود التلغراف المنتصب بإزاء بيتك ، ورب بعيد عنك أقرب إليك من حبل الوريد . لهذا أخذ الانسان يستدنى ما يهمّه للقضاء على المسافة، ويحيط نفسه بما يقرّبها كالسيّارة والمذياع والهاتف وسواها من الأدوات . واقتضت تلك الأدوات اهتماماً جديداً هو الانصراف إلى تنظيمها ووضعها فى مواضعها . وهذا ما تراه كل يوم فى الحياة الاجتماعية ، فكل أداة تسلمك إلى ما بعدها ، وتتسع الحلقة رويداً رويداً ، بحيث يكون العالم مسرحاً للإمكانيات التى تقوم بها الذات ، لذلك كان الفضاء من مستلزماتها ، فالإنسان فى المكان، والمكان داخل فى وجود الذات، ومجرد وجود المرء فى العالم اقتضى وجود الفضاء .

قيل : وفد أعرابى على الخليفة فأنشده شعراً أعجبه، فخيره فى الجائزة فالتمس

كلب صيد فأعطاه، ثم دابّة يصيد عليها فأعطيت له، فقال: وخادماً يرعى الدابة فأمر له الخليفة بخادم، فقال: وجارية تصلح الصيد، فاستجيب طلبه. فقال يا أمير المؤمنين لا بدّ لهؤلاء من ضيعة يعيشون منها فأقطعه الضيعة.

أجل لقد اتّسعت الحلقة فاستوجبت الضيعة، و (الأنا) الهيدجرية تستوجب المكان، وسيكون لها مآرب أخرى أوسع من التى ادعاها موسى لعصاه..!

واو المعية أو الناس

قدّمنا أن الأنا، أو الذات ،أو الإنسان لا يوجد إلاّ فى العالم ، ويترتّب على ذلك أنه لا يوجد منفرداً بل مع ذوات أخرى لها ما له وعليها ما عليه ، وهذه الذوات الأخرى ليست من قبيل الإضافة بل من صلب الوجود ، فأنا بوصفى إنساناً موجود فى العالم بالاشتراك مع سواى .

إذن فتعليل علماء الاجتماع وسواهم، ممن يقول بالجاذبيّة التى تقرّب بين الناس ، هو من قبيل لزوم ما لا يلزم ، إذ لا يكون الزنجىّ إلا أسود، لمجرّد كونه زنجياً فلا حاجة إلى الصبّاغ .

الإنسان أخو الإنسان أحبّ أم كره . الإنسان بين الناس يشاطرهم أرضهم وجوّهم ومعايشهم ، وهذا يجرّه إلى التفكير كما يفكّرون ، وتتلاشى حينئذ الشخصيات الفردية ويتعذر التمييز ، فلا تعرف مصادر الآراء والتقاليد والأمثال. فمن الذى قال إن الرقم ١٣ رقم شؤم ؟ ومن قال إن «شباط» ما على كلامه رباط؟ ومن اقترح اللون الأسود رمزاً للحداد ودلالةً على الحزن ؟ الناس . يقولون إن الحية السوداء لا تؤذى لخلو نابها من السم، وإن رؤية قطيع غنم عند مطلع الفجر فأل، ويقولون ويقولون ؟ ولكن من هم هؤلاء القائلون ؟

وهذه الـ (يقولون) أو هؤلاء (الناس) توازى الـ (on) الفرنسية (on fait) (on dit) وهلمّ جرّا . وعليه فإنوجود الذات فى العالم بين ذوات أخرى فيه إفناء للذات، لأنها تصبح موضوعاً فى الموضوعات وأداة فى الأدوات ، ولأن الناس يفرضون عليك فروضاً كوجوب التهانى فى الأعراس ، والتعازى فى المآتم . ويلزمونك مبادرتهم السلام وردّ التحية وما شاكل ذلك، فإذا لم تفعل رميت

بالتقصير والشذوذ وقلة التهذيب . وأنت كلما ازددت اختلاطاً بهم ونزولا على أوامرهم ازددت سقوطاً وانحطاطاً .

ذلك هو الوجود الذى يدعوه هيدجر وجوداً زائفاً لما فيه من التشتت وانعدام الشخصية ، إذ يدعو الذات إلى التبذل ويرفع عنها المسؤولية الشخصية ليلقى التبعة على المجموع ، فترى السيدة تصبغ شفتيها بالحمرة وتزور على الحقيقة تبعاً للناس . وكذلك القول فى تعرية صدرها وساقيها إلى آخر الباب .

والمسؤولية الملقاة على الجميع تعنى أن ليس أحد مسؤولاً ، وقد يخطر لبعض المتظرفين أن يقول : (كلنا للوطن) تعنى أن ليس واحد للوطن .

وترى أكثر ما ترى ديكتاتورية الناس أو الـ (on) بارزة فى الشرق ، وبخاصة فى البلاد العربية المعروفة بالتواكل ، حتى لتسمعها من أفواه العامة كل يوم . يدلك على ذلك قولهم : (ظلم بالسوية عدل بالرعية) و (حط رأسك بين الروس ونادى يا قطاع الروس) و (علىّ وعلى أعدائى يا رب) . وهى كلمة شمشون المشهورة .

ومن دواعى الاستغراب أن تجد هذه الديكتاتورية ، وهذا الاختفاء وراء الناس ، فى القرى اللبنانية التى لا يتجاوز عدد الناس فيها ثلاثين أو أربعين شخصاً ، فتسمعهم يقولون : خربت الطريق العامة ولا من يهتم ، وغاضت العين ولا من يسأل . الثلاثون شخصاً يرددون الشكوى نفسها . وفى الحقيقة أن كل واحد منهم مسؤول شخصياً ، ولكن أحد الثلاثين يلقيها على التسعة والعشرين .

وفى لبنان تخف التبعة التى تلقى على كل الناس إذ تلقى على الحكومة . فإذا تكاسل الفلاح عن زرع أرضه اتهم الحكومة ، وإذا تكاسل التلميذ فرسب فى الامتحان وأصبح عبئا على أهله وعلى المجتمع اتهم الحكومة ، وإذا انقطع المطر وأمحل الحقل اتهمت الحكومة . والحكومة تتبدل أشخاصها كما تعلم ، ولكن الوجود الزائف يبغى ستراً ليختبئ وراءه على كل حال .

ومهما يقل فى هذا الوجود الزائف فهو وجود لا بد منه ، لأنه فى صلب

الكائن . قال أبو الحسن: المرأة شرّ ولكنها شرّ لا بد منه ، وكذلك القول فى الوجود بين الناس .

وقد لام بعضهم هيدجر على غلوه فى تحقير هذا الوجود (الناسىّ) ، زاعماً أن بين الرعاع صدوراً مفتوحة وقلوباً إنسانية تضطرم بالتواضع والتقوى . ولعل لهيدجر عذره فقد يكون عرف أشخاصاً تواضعوا واتقوا ، عن عجز لا عن عفة ، أو شرف نفس ، أى أن تلك الحملات كانت ذئاباً مسلوبة الأظافر . فإذا صحّ هذا الافتراض فهيدجر على حق ، لأنك لن تعرف إنساناً على حقيقته ما لم تشهده فى حالتى البؤس والرخاء ، والضعة والرفعة .

قلنا إن الذات تسقط (بالناس) إذ تغدو موضوعاً فى الموضوعات ، وبديهىّ أن تسقط إلى الدرك الأسفل حين تغدو شيئاً فى الأشياء ، تلك حال عبّاد المادة ، وأصدق تعبير عنها سؤال السائل : كم يساوى فلان ، أى ماذا يملك من المال .

وأهم ما يتّصف به الوجود الزائف ثلاثة أشياء : الثرثرة والفضول والالتباس .

أما الثرثرة فنتيجة للتكالم ، إذ لا بد للبشر من التفاهم بأية لغة ، وليس أدل على الثرثرة من هذه الـ (يقولون) ، ومن السطحية المبتذلة التى أشرنا إليها ، فمن ثار عليها ، وبين للقائلين أن الرقم ١٣ كسواه من الأرقام لا ينفع ولا يضر ، فقد خرج عن الوجود الزائف إلى الوجود الحقيقى الذى سيأتيك خبره قريباً . ولكن ما دمنا فى صدد الزائف فلنواصل بحثه .

إن الإنسان يختبئ وراء المشكلات اليومية ، وإن الثرثرة تحجب عنه الانعدام الذى هو فيه ، فتراه يفر من ذاته إلى الخارج ، ويلجأ إلى الفضول فيتسقّط الأخبار ويبغى معرفة كل جديد ، لا من أجل المعرفة بذاتها ، بل ليسلو ويلهو عن نفسه ، فيظل أبداً فى حاجة ملحة إلى الجديد يسد به فراغ نفسه .

ويخيل إلى صاحبنا بعد هذا الفضول أنه أصبح على شىء من المعرفة ، ولو صحت معرفته واستقام علمه لخرج عن الوجود الزائف إلى الحقيقى . ومن هنا كان الالتباس بين الوجودين . ولِـمَ ؟ لأن كل واحد يحدثك عن كل شىء ويدعى

معرفة كل شيء ، فلا تستعصى عليه مشكلة ، وإنما يقاس علمه بمقدرته على الإفصاح ، فمن ثرثر فى كل الموضوعات حسب عارفاً عليما . فمن كان فى شك من ذلك فليدخل مقاهى بيروت ، فإن كان له أذنان سامعتان فليسمع ! . وليسمع خاصة أولئك الذين يتحلّق الناس من حولهم . أولئك لا تخفى عليهم خافية ولا يستغلق عليهم سر .

ويضاف إلى هذا السقوط فى اليّومية بسبب المعيّة تلك الحالات العاطفيّة التى يحسها المرء ويتعذّر عليه التعبير عنها ، وهى خلجات عميقة صادقة تشعرنا بوجودنا فى هذا العالم المشترك ، فندرك أنه قذف بنا فى هذا الكون لنحمل على كواهلنا الوجود الثقيل . وتلك حالات لا يحسّها العاديون من الناس إلا فى ظروف وهنيهات خاصة تطلعنا على حقيقتنا الرهيبة . ولكننا نفر من هذه المواقف ونتناساها بطرق شتى ، فنسوى الأمر ونلبس على أنفسنا ، كما تخادع النعامة نفسها حين تلمح الصياد فتغطى رأسها بجناحيها ، فيحتجب عنها القناص وتحسب أنها انحجبت عنه . . .

ذلك الشعور بالوجود الأجوف المخيف ليس شيئاً عارضاً بل من صلب الوجود الذى رميت فيه أيها الإنسان ، كما يرمى بالنائم إلى ساحة المعركة فيستفيق وقد تحتّم عليه النضال ، ويساوره القلق ويتسرب إليه الخوف ، فكأنه مهدّد بأمواله ومقتنياته وكل ما يثير خاطره من زوجة وأولاد ووظيفة الخ .

سيف ديموكليس معلّق فوق رأسه ، إذن فالجزع الدائم مرافق للوجود .

ومما يلازم الوجود أيضاً خلجات أخرى أصيلة ، هى تلك الإمكانيات التى يحسّها الإنسان ، وبتعبير آخر : الحرية ، وهى ممارسة الإمكانيات وتحقيقها فى الوجود العينىّ . ويتعذر تحقيق الإمكانيات جميعاً ، فالاختيار معناه الأخذ بشىء ونبذ الآخر . من أجل هذا كان الإنسان دائماً أقل مما يفعل ، لا أقل مما هو فى ذاته . والحرية أيضاً تفتح الباب على الجزع فالمسيّر المجبر لا يخاف أبداً .

يظهر من كل ما تقدم فى الكلام على المعية والناس وما ينجم عنهما أن الذات

صائرة إلى السقوط فى العالم ، ولا يرى هيدجر خيراً كبيراً فى السقوط ، فالوجود الزائف نوع من الوجود السلبى ، أى أن الإنسان لا يكون فيه ما يجب أن يكون بل يصير ما يكونه الآخر .

أجل إن هيدجر لا يرى ضيراً كبيراً فى السقوط ، لأنه مرافق للوجود ، ولفظة السقوط لا تعنى فى نظره ما يفهمه منها الناس، أى انحدار من أعلى إلى أسفل، أو ما تفهمه منها المسيحية فتعبر عنه بفقدان البرارة والتردّى فى الخطيئة ، فلا الخطيئة الأصلية ولا الفعلية تثيران اهتمامه، لأنه يجتنب كل ما يتّسم بسمة دينية .

وفيلسوفنا لا يرجو للإنسان مخرجاً من هذه الحالة الزائفة ، برغم اعترافه بأن الحضارة والرقى العقلى يصبغان الوجود الزائف بصباغ الحقيقة، بل يظلّ إمكانية مفتوحة أمام الإنسان كما تنفتح الهوة السحيقة، يتعذّر على المرء اجتيازها، كما يتعذر على الماشى فى الشمس اجتياز ظله . ولا بدّ لك بعد هذا أن تتساءل عن الوجود الحقيقىّ فى نظر هيدجر. هوّن عليك! فسيشتقه من صميم الزائف كما تنبت الزهرة على المزبلة، ولكن دعه الآن يكمل وضع عناصر الوجود ، فلا تحسب أن الليلة الظلماء قد انتهت ، فإن من جوهر وجود الموجود أيضاً الهمّ . . .

الهم

الهم وليد القلق وهو يصدر عن أعمق أعماق الإنسان ، بل هو محور الإرادة والعواطف والانفعالات والتمنيات ، ويختلف الهم عن الخوف . ذلك أن للخوف موضوعاً معيّناً ، فإنك تخاف انقطاع المطر فيمحل الزرع ، وانقضاض الصاعقة فيتهدّم البيت ، وانتشار الهواء الأصفر (الكوليرا) فيفتك بك وبذويك .

أما القلق فهو خوف لا تستطيع تحديد موضوعه ، ومبعثه الوجود فى العالم ، مجرّد العالميّة التى تكتنف الإنسان ، فتشعره بالخوف والرهبة والانعزال الكئيب .

كل ما طرأ على الإنسان المسكين فى الوجود الزائف وجدنا له دواء بالاختباء وراء الناس ، والفرار من الذات إلى المعيّة ، ولكن إلى أين الهرب من القلق الذى مصدره العالميّة .

إلى الماء يسعى من يغصّ بريقه ‏ ‏ إلى أين يسعى من يغصّ بماء ؟

غير أن هذه الحالة تكون مدعاة للخير إذ يستفيق الإنسان ويسعى إلى الوجود الحقيقىّ ، شأنه شأن الولد الوحيد المترف الذى بذّرَ مال أبيه ، فلما مات أبوه وعضه الجوع أفاق من سباته ورجع عن غوايته ليثبت رجولته .

القلق عند كيركغورد كان طريقاً إلى الخلاص ، كما تكون الظلمة طريقاً إلى الفجر ، وقد رأينا أنواع اليأس عنده ، ومنها نوع مبارك يؤول إلى الله . ذلك لأن كيركغورد مؤمن راسخ الإيمان ، ورأينا الوجود عند يسبرس ينتهى بالسقوط ولكنه أبقى لنا جذوة خلال الرماد تنير الوجود ، جمرة ضئيلة مبهمة بائخة تتناسب مع إيمانه الرقيق .

أما القلق الهيدجرى فيسوقنا إلى الاشمئزاز من هذا الوجود ، ويكشف لنا

عما فيه من خلف ولا معقولية ، فكأنّ عالماً ينهار من حولنا بكل ما فيه من معانٍ وقيم . ولكن لو لم يكن الإنسان مصدراً للوجود والقيم لما استشعر هذا العدم الباعث على الاشمئزاز حتى لا يكاد يجد له اسماً . ومن هنا كانت دهشة الإنسان وتطلّعه إلى الميتافيزيقيا وتساؤله لماذا وجد ؟ ولِمَ هذا الوجود العدميّ ؟ .

لمجرد مجيء الإنسان إلى العالم يرافقه الهمّ كما يرافقه الدم ، فليس في خبرة من أمره ، فالعيش يقتضي الاهتمام ، ولفظة اهتم من مزيدات الثلاثي همّ . الينبوع واحد ، أوَلم يقل الشاعر : يخلو من الهمّ أخلاهم من الفِطَنِ .

في الأساطير — وطالما عبّرت الأساطير عن حقائق — أن ملكاً كلف وزيره البحث عن رجل خالٍ من الهم ، ووعده جائزتين سنيّتين ، واحدة له وواحدة للرجل السعيد الذي يكتشفه ويأتيه به . فطاف الوزير المملكة الواسعة الأطراف ، وقصد أولا الأغنياء ، أصحاب الملايين ، فوجدهم أكثر الناس همّاً لما هم عليه من جشع مستمر ، وتنافس وتسابق إلى الجهل والفجور . فاتّجه إلى الأدباء فوجدهم على أسوأ حال لما هم عليه من الفقر والغرور والاعتداد بالنفس ، نظراً لاختلال المقاييس التي يقيسون بها أدبهم . فعدل عنهم إلى رجال السياسة فوجدهم على حالة يرثى لها من الهمّ . وعلى مثل ذلك وجد سائر الطبقات الاجتماعية فيئس وقفل راجعاً .

وسمع في طريقه إلى العاصمة رجلاً يغنّي بين دوالي الكروم ، فقال في نفسه : لعل هذا مطلب الملك ، فناداه فهرول إليه ، فإذا به عريان كساعة مولده . فسأله عن همومه فاستغرب الرجل السؤال . وعلم الوزير بعد ساعة أن الرجل يكتفي بالقوت ويستغني عن الكساء ، إلاّ جلد شاة مدّخر للشتاء ، وأنه عزب منعزل . ففرح الوزير وأخبر الرجل بالقصة ، وأمره أن يرافقه إلى ديوان الملك فأطاع .

ولما قاربا الوصول إلى المدينة اقترح عليه الوزير لباساً ، إذ لا يجوز مثوله في حضرة المولى على الوجه المتقدم ، فرضي . ولما لبس الحلّة أخذ يسأل الوزير

كيف ومتى يخلعها وينشرها ويطويها؟، ثم أطرق هنيهة وقال: أيها الوزير لقد أثقلني الهمّ! أعدني إلى الكرمة فأعاده.

بعد أن عرض هيدجر هذا العرض الوجودى الذى استنبطه من الكائن الموجود. وجب علينا النظر فى الحقيقة الهيدجرية، لأن الحقيقة ملازمة للموجود، أوَلم يقل بروتاغوراس، زعيم السوفسطائيين: الإنسان، أى الموجود، هو معيار الحقيقة؟

لقد حدّدت الكلاسيكية الحقيقة بأنها انطباق الحكم على موضوعه. فقولك الثلج أبيض يعتبر حقيقة لأن الحكم موافق للموضوع. فبياض الثلج هو انطباق الفكر على الصورة، أى هو الموافقة الذهنية التى بنت عليها المثالية بعد كنط قصوراً شاهقة. فما أبعد هذه الحقيقة المدرسية عن عدوّتها الهيدجرية التى هى اكتشاف الموجود الواقعىّ كما هو فى ذاته. الحقيقة فى نظر هيدجر تبزغ من الموضوع نفسه، من صميم وجوده.

الموضوع يكشف لك عن نفسه فلا حاجة للمقابلات الذهنية وانطباق معرفة الذات العارفة على موضوع المعرفة أو عدم انطباقه. أوَلم تكن هذه المقابلات سبباً فى الترلّق إلى المثاليّة. إذن فالحكم الصحيح يقوم بالرجوع إلى الكائن، الإنسان الموجود فى العالم، بإزاحة الغطاء عنه. وإزاحة الغطاء داخلة أيضاً فى صلب الوجود وطبعه، إذ يتحتّم على الموجود إزاحة الغطاء.

وليست الحقيقة سوى هذا الاكتشاف نفسه، وما دام الإنسان يكتشف نفسه وسائر الأشياء فى الكون، فهو حقيقة نفسه وحقيقة الأشياء معاً.

لقد سبق لهيدجر القول أن الإنسان لا يكون إلا مع العالم، والعالم لا يكون إلا مع الإنسان، وها هو ذا يقول الآن أن لا حقيقة إلا مع الإنسان، ولا إنسان إلا مع الحقيقة. يقول المؤمن: الله مصدر كل حقيقة، ويقول هيدجر الإنسان مصدر الحقيقة ولكنه يستطيع تضييعها بالسقوط فى العالم، أى فى الوجود الزائف. فى مقدوره اكتشافها وفى استطاعته طمسها، فهو كاشف طامس،

عائم غاطس ، لأنه غموض وسرّ ينغلق على نفسه . وترى أنا قد عدنا كرّة أخرى إلى الظلمة التي ألفناها عند يسبرس ، في أثناء البحث عن المتعالى الذى يطلّ مرة ويختفي أخرى ، وهذا شبيه باليراعة[1] التي تطلّ في الظلمة ثم تختفي ثم تلتمع .

ويخشى هيدجر أن يتّهم بالحقيقة الذاتية ، أي أن تكون حقيقة كل شخص بحسب ما يتراءى لذلك الشخص ، فيقع في ما وقع فيه يسبرس ، وذلك لا يتناسب مع ما يرمى إليه هيدجر من توطيد مذهب شامل وتبعا لذلك تكون استنتاجاته مخالفة لمقدماته ، لذلك قال إن الحقيقة شاملة كونيّة ولها قيمتها الشاملة أيضاً ، فليست تعسّفية خاضعة لاستبداد الإنسان ، فإذا كان حرًّا في طمسها فليس حرًّا في الشك ، لأن الاستكشاف داخل في صلب وجوده مثل تنشّق الهواء ، وتناول الغذاء وهلمّ جرًّا .

والإنسان يعمل الحقيقة إذ يكتشفها اكتشافاً حرًّا ويعيشها ، وكما أن هيدجر ينفي وجود حقائق أزلية فإنه ينفي وجود مشككين .

حقًّا لقد تطرّف هيدجر من جهة ، وبالغ في حسن الظن بالإنسان من جهة أخرى ، فجعله لغزاً مجهولا ومصدر حقيقة نفسه والحقيقة الشاملة أيضاً ، وأولاه العصمة ونفى عنه الشكّ . تبارك الله أحسن الخالقين ، إن هيدجر لم يبتعد كثيراً عن بروتاغوراس .

لقد عرضنا لأحوال الإنسان في العالم ، في ما تقدم ، ولكننا لم نصل بعد إلى الوحدة التي ننشدها ، أي أننا درنا حول الأكمة صعوداً ولكننا لم نبلغها بعد ! وإنما تعذّر علينا بلوغها لأن الإنسان ناقص فهو في طريق التكميل . ولكن متى يكمل ونلقي القبض عليه ؟ فما برح يفرّ من يدنا ؟ أتدرى متى ؟ نعم حين يموت .

---

(١) والعامة تسميها سراج الليل ، وهى من فصيلة الحباحب .

الوجود للفناء

كنت قاضياً فى زحلة ، وعرفت محامياً يأخذ فى الغالب الدعاوى الخاسرة ، قانعاً بالأجر اليسير . فكان المدعى عليهم الذين يحبون المطل والتسويف يلجأون إليه تهرباً من دفع الحق وتوسيعاً فى أجل الدين ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا . وكان خصمه فى إحدى القضايا من المحامين الذين يرعون حق الزمالة ، فانتهزها المحامى المماطل فرصة ، وكان يلتمس من زميله الموافقة على تأجيل الدعوى تارة بحجة جلب الأسناد ، وطوراً بحجة المرض ، وقس عليه .

واستمر التأجيل زهاء ستة أشهر ، وفى الموعد المضروب للنظر فى الدعوى التقى المحاميان فى ساحة المحكمة ، ولم يتقدم المماطل هذه المرة ملتمساً التسويف على عادته ، فحسبه خصمه مستعداً للدفاع . وجاءت نوبتهما فدخلا المحكمة ، وطلب وكيل المدعى الحكم فى قضيته بموجب السند المبرز ، وإذا بالمماطل ينشر أمام المحكمة ورقة سوداء الإطار ويقول : أيها القضاة الكرام أنعى إليكم موكلى! .

ولا تحيط بالإنسان عند هيدجر إلا غب وفاة (الموكل). ولكنه غب الوفاة يصبح جثة صالحة للتشريح لا للدرس الوجودى ، فما العمل . . .؟ تقول : يمكننى أن أراقب موت الآخرين ، ولكن هذا لا يجديك نفعاً . فالوجودية لا تنظر إلى المسائل من خارج ، بل تعانى القضايا من داخل ، فالإنسان يستطيع مشاطرة الآخرين كل شىء والاندماج فى (الناسية) ، فى ما عدا الموت فإنه يموت وحده .

قلنا إن الإنسان يظل ناقصاً ما دام حيًّا ، ويبقى فى الطريق لأن الإمكانيات تظل مفتوحة أمامه برغم ما تحقق من أمانيه ، أى أنه يظل فى حالة تأجيل

الدعوى . وهذا التأجيل ليس شيئاً طارئاً ، كما هى الحال لدى المحامى فى الحادثة التى روينا ، ولكنه من صلب الوجود ومقوماته . لذلك كان الشعور بالنقص ملازماً للإنسان .

ويختلف هذا النقص فى الإنسان عن النقص فى الأشياء ، فإنك إذا رأيت القمر فى مطلع الشهر أو فى آخره حسبته ناقصاً ، ولكنه نقص اصطنعه خيالك أيها الناظر ، لأنك قابلت الهلال بالبدر ، فأخذت البدر مقياساً، ولكن الهلال كامل بحد ذاته . وإذا نظرت إلى عنقود العنب قبل نضجه حسبته ناقصاً لأنك تود أكله عنباً لا حصرماً . ولكنه فى الحقيقة كامل أى حصرم كامل ، وبتعبير آخر فهو موجود على الصفة التى هو فيها . أما النقص أو التأجيل فى الإنسان فمن طبعه ، لأنه كما يتعذر على الراكض أن يلحق بظل جسده فيدوسه ، هكذا يتعذر على الإنسان تحقيق كل إمكانياته .

ولا يتوهمن أحد أن انقطاع الإمكان، ونهاية الإنسان تشبه نهاية الأشياء، فإنك تقول قد انتهت التفاحة، أى نضجت، فلم يبق أمامها من إمكان إلا أن تسقط عن الشجرة وتتعفن ، فنهاية التفاحة إذن نضجها ، ولكن كم من الناس يموتون أطفالا قبل أى نضج، وقبل تحقيق أى إمكان، فما معنى هذا ؟ . معناه أن الموت لا يتقيد بإمكانيات ولا بنضج، فهو فى جوهر الوجود أى عنصر من عناصره. فمتى قلت الحياة قلت الموت أيضاً. قال الإنجيل: لا تعلمون أى متى يأتى السارق أفى المساء أم عند نصف الليل ، أم عند صياح الديك، أم عند الفجر .

ولكن مما يخفّف وطأة الموت إغراقها فى الناسيّة ، فى الـ (on) . فبدلا من الـ (يقولون) التى عرضنا لها فى بحث الثرثرة تجد الـ (يموتون) . وقلما تسمع شخصاً يقول أنا أموت، وكثيراً ما تسمع (كلنا نموت) . وتتكرر هذه العبارة بنوع خاص فى معرض المفاجآت . وهذه الـ (كلنا) بصيغة الجمع تدرج الإنسان فى الكلية، فيستبعد شبح الموت عن ذاته ويؤجل الحكم ، إذ يغرق شخصيته فى المجموع ، فكل واحد من البشر يختبئ وراء كل البشر . من أجل هذا كان الموت مشكلة

للوجوديين الذين يستشعرون الذاتية ، وحادثا عاديا للقائلين بالروح الكلية وبوحدة الوجود ، فهو عندهم أشبه شيء بقطرة ماء تسقط فى البحر لتذوب وتندمج فى الكل .

ويرى هيدجر أن لا معنى لتجاهل الموت وإغراقه فى (الناسيَّة) دفعاً للقلق وتهرباً من الخوف ما دام أن الوجود معناه الفناء . ولا بأس أن نمثل لك نظرته بزورق فى البحر ، فالزورق لا يكون كذلك إلا لوجوده فى الماء ، فإذا كان فى اليابسة فهو خشبة مجوفة . وأية غرابة فى ميعان الماء من تحته ، وتهديده بالموج فى كل لحظة ثم اختفائه فى اللجج؟ إنه بوصفه زورقاً فى عرض البحر معلّق فوق الهاوية .

ألا فليعلم الإنسان أنه للفناء وأنه يموت وحده ، وأن القلق والشعور بالعدم فى جوهره . لا شك أنك كنت تنتظر ، بعد أن عرضنا للوجود الزائف فى نظر هيدجر ، أن تعرف ما هو الوجود الحقيقى فى عرفه ، فها نحن أولاء فى صميم وجوده الحقيقى : الشعور بالموت والعدم ، أن تشعر بموتك وأن أشعر بموتى .

القول بمصير كل موجود إلى الفناء ليس من الجدة بشيء . فلقد جاء فى القرآن الكريم : « كل من عليها فان » ، « أينما تكونوا يدرككم الموت » ، « إنك ميت وإنهم ميتون » . قال الإمام على فى كتابه إلى ابنه الحسن : « واعلم أنك إنما خلقت للآخرة لا للدنيا ، وللفناء لا للبقاء ، وللموت لا للحياة ، وأنك فى منزل قلعة ودار بلغة وطريق إلى الآخرة . وأنك طريد الموت الذى لا ينجو منه هارب ، ولابد أنه مدركه ، فكن منه على حذر أن يدركك وأنت على حال سيئة ، قد كنت تحدث نفسك منها بالتوبة ، فيحول بينك وبين ذلك ، فإذا أنت قد أهلكت نفسك » .

وما فتئت المسيحية تذكر بالموت ، فلا يكاد يخلو كتاب دين من التذكير به . ولقد جرت الكنيسة فى مطلع الصوم الكبير على دمغ جباه المصلين بالرماد وترديد هذه العبارة : اذكر يا إنسان أنك من التراب وإلى التراب تعود . وقد

أجمع الفلاسفة والأميون أيضاً على أن الموت نهاية ، أما هيدجر فيجعله هدفاً وغاية ، كأن الموت سبب الوجود ، وكأن لا معنى للوجود بدون الموت .

بعد هذا يخيل إليك أن هيد جر سينصح لك بالانتحار . كلا ! فإنه يعتبر الانتحار هرباً من الموت . ويزعم بأن الوجود الحقيقى هو مواجهة الموت بصورة مستمرة ، واعتباره قريباً ، والنظر إلى الوجود وكل ما يحقق فيه الإنسان من ممكنات عدماً فى عدم . فهل بلغ شوبنهور أو نيتشه وأضرابهما فى التشاؤم أكثر من هذا الحد ؟ إذن فماذا على الإنسان أن يفعل ؟ .

أن يعتبر الموت الحد الأعلى فى الحرية ، وينتظره ، ولا يستغرب كل ما يقع له من نكبات .

« أنا الغريق فما خوفى من البلل » .

وهيدجر يسمح لهذا الغريق أن يعوم ويستقبل المطر النازل من فوق . وهذه هى ممارسة الإمكانيات الجزئية من ضمن الإمكانية الكبرى والأخيرة : أى الموت . يتلقى المطر وهو فى البحر . ولا تحسب أنه يوجب على الإنسان اعتزال الآخرين وسكنى القفار . إذ يستطيع العزلة برغم وجوده فى المجموع . وليس عليه إقناع الآخرين باتّباع رأيه فلهم حريتهم وله حريته .

يقف هيدجر عند هذا الحد لجهة الموت ، فلا يخطر له أن يبحث ما وراءه ، أى أن يفكر فى الخلود ، أوَ ليس الخلود أيضاً من صلب الوجود ؟ ذلك التوق الدائم للبقاء ، الملازم للطبع البشرى لا معنى له فى نظر هيدجر ، فلقد أدخل كل النكبات فى جوهر الوجود عدا الخلود . أكل الجميع وغص بواحدة !

قيل إن مجرماً تقدّم إلى منبر التوبة وأخذ يسرد خطاياه ، فقال : يا أبانا لقد قطعت الطريق السابلة ، فقتلت خمسة رجال وسلبتهم مالهم ، ولكن هذه خطيئة بسيطة (لا تعلّق على خنصرى) . ثم أحرقت بيتاً بما فيه ، وفى جملة المحروقات ثلاثة أطفال ، ولكن هذه أيضاً (لا تعلّق على خنصرى) . ثم هاجمت ابنة منفردة فى الحقل ، وكانت ترعى بقرة أبيها ، فافترعتها بالجبر والإكراه ، ولكنّ هذه أيضاً

بسيطة (لا تعلّق على خنصرى) . وتابع الرجل سرد أمثال هذه الواقعات معقّباً على كل منها بعبارة (لا تعلّق على خنصرى) . وبعد أن تعب من السرد وتعب الكاهن من استكشاف تلك الحياة الزاخرة بالفضائل. . . أعطاه الكاهن الحلّة وغادر كرسى الاعتراف ، فلما توسط الكنيسة لحق به المجرم وقال : يا أبانا ! نسيت خطيئة لم أبح بها فقال وماهى ؟ أجاب : لقد أكلت لحماً فى أثناء الصوم ! فقال : يابنى إذا كانت الخطايا الباهظة لم تعلق على خنصرك فهذه لاتعلق على رجلى اذهب بسلام.

أجل لقد غص هيدجر بالشعور بالخلود ، وأنه مركب فى الطبع الإنسانى ، مع أنه يقيم وزناً كبيراً لنداء الضمير ، فلا يكتفى بتركيز نظرته : غاية الإنسان الفناء على الظاهريات الـ Phenomonologie فقط بل على الوجدان الأدبى . ويجعل منه شاهداً عدلا لا ترد شهادته ولا تدفع ، شرط أن يتعالى عن (الناس) الـ (on) والوجود الزائف . فهذا النداء الذى يأتى من الأعماق يشعر بالشخصية والمسؤولية ، ويهدم جدران (الناسية) وما تركته الغوغاء فى نفس الفرد من آثارها وبقاياها ، فيسمع الصوت جلياً إذا أصاخ بسمعه . فاسمع أيها الإنسان، فليس المنادى نكرة بل معرفة ، ولكن من هو المنادى المجهول الذى لا نعرف له اسماً ولا لقباً ولا جنسية ؟

لقد شهدنا عند الكلام على التعالى عند يسبرس أن المنادى هو المتعالى برغم الظلمة التى تكتنفه ، أما عند هيدجر فالمنادى هو الإنسان . هوّن عليك أيها القارئ ! فلن يسمح هيدجر بدخول أى شىء خارجى على الإنسان ، الإنسان هو كل شىء . لقد غرّك من هيدجر التجاوّه إلى الوجدان الأدبى ، فحسبت أن الله من وراء الأكمة ، لا ! فهذا المتعالى على الأكمة هو من ضمنها ، ولكن ما عساه أن يكون هذا الصوت ، وما معناه ؟

إن نعيب الغراب والبوم لأقلّ شؤماً من هذا الصوت الذى يعنى ما مؤداه : أيها الإنسان ! تخلّص من وجودك الزائف ، أى فى الناسيّة ، وعد إلى نفسك ، واعلم أنك شقىّ ، حياتك القلق ، وغايتك الموت ، وأنك خاطئ مجرم . وربما تقول فى نفسك كما قال الحمل للذئب : وبِمَ صرت مجرماً . وكيف عكرت

عليك الماء فى العام الماضى ولم أكن يومئذ فى الوجود بعد؟ . بلى إنك خاطئ فالغنيمة وحدها مجلبة للخطيئة .

وهنا يلمح القارئ وجه كيركغورد ، ولكن ذاك يفتح أمامك طريق الخلاص والعزاء ويضعك بين يدى الله ، إذ تعبر إليه الهاوية بالحب ، أما هيدجر فيوقفك على الهاوية ويسمل عينيك ، لئلا تلمح نوراً فى الضفة الأخرى .

الإنسان قذف به فى هذا العالم فالهم أمامه أبداً ، يظل نصب عينيه أو بين عينيه ، كأنف « سيرانو دي برجراك » ، وحياته سلسلة إمكانيات يختار من بينها بحريته . ولكنها حرية ضيقة ، وكذلك إمكانياته ، فلا يحقق واحدة إلا تخلى عن أختها ، فالاختيار يرافقه النفى أو السلب ، والسلب ليس شيئاً طارئاً بل فى صلب وجوده . وهذا السلب نقص وهو يتحمل تبعة نقصه ، ومن هنا كان خاطئاً .

ولا ريب أن هيدجر غالى غلواً كبيراً فى التشاؤم . حقاً إن الإنسان لضعيف ، وهذا الضعف يوهبه للخطيئة كما يكون المريض الهزيل الجسم قابلاً لجرثومة السل ، ولكن مجرد الوهن ليس بالسل ، وكذلك مجرد الضعف ليس بالخطيئة. لقد سد هيدجر على المرء منافذ العزاء من كل صوب ، فماذا يبغى بعد هذا كله ؟ إنه يسمح للإنسان بمخالطة الناس ومسايرتهم ، فليس له غنى عن المأكل والمشرب والاجتماع . ولكنه يشترط عليه ، إذا أراد الوجود الحقيقى ، أن يكون مثل البط يعيش فى الماء ولا يعتلق الماء بجناحيه . ويخيل إلى أن المثل الأعلى لدى هيدجر هو إنسان يصطنع لنفسه تابوتاً مجللا بالسواد ، يضع عليه جمجمة أو هيكلا عظمياً ويقف خاشعاً أمام هذا المشهد ! [١] .

يتبين لنا مما تقدم أن الإنسان مفطور على الهم ، والهم يدور على تحقيق إمكانيات : أى ممارسة الحرية . وبديهى أن يلتفت الإنسان إلى المستقبل فلا يمارس

(١) روى لى نسيبى الدكتور مارون قطار أنه دعى إلى معالجة مريضة فى إحدى القرى ، فلما أشرف على بيتها سمع ندباً وعويلا فأيقن أن الموت سبقه إليها ، ونوى أن يعزى أهلها قبل أن يعود أدراجه ، ولشد ما كانت دهشته حين دخل غرفتها ورآها مستوية على سريرها ، وقد تحلق من حولها أولادها يندبونها ويلوحون بالمناديل السوداء ، فسألهم فى ذلك فأجابوا إنهم فعلوا نزولا على رغبة أمهم . وقد تعافت الأم بعد أيام . طوبى لتلك المرأة التى آمنت بهيدجر قبل أن تراه !

شيئاً مضى ، بل شيئاً مستقبلا . وقدمنا أن المستقبل الذي يتوج خاتمة المستقبلات والإمكانيات ويعلو عليها جميعاً هو الموت . فكل المستقبلات الجزئية خلفه لا تتعداه، وهي تبعاً لذلك حاشية له ، والموت أعلى درجات الحرية ، لأن الإنسان حرّ فى أن يميت نفسه ساعة يشاء .

يقول قائل : ولكن المسيحية أيضاً تقول بوجوب الافتكار فى الموت . بلى! الافتكار فى الموت هوالذى يظهر للإنسان وجوده الحقيقى، وقد جعلته المسيحية ثمرة للخطيئة ، وبما أن الخطيئة لا تقع إلا مع وجود الحرية ، فيكون الموت والخطيئة والحرية ثلاثة أقانيم متحدة الجوهر . فقد ورد فى الإصحاح الخامس من رسائل القديس بولس إلى الرومانيين ما يلى :

« من أجل ذلك كأنما بإنسان واحد دخلت الخطيئة إلى العالم وبالخطيئة الموت . وهكذا اجتاز الموت إلى جميع الناس إذ أخطأ الجميع . فإنه حتى الناموس كانت الخطيئة فى العالم؛ على أن الخطيئة لا تحسب إن لم يكن ناموس . لكن قد ملك الموت من آدم الذى هو مثال الآتى . . . لأنه إن كان بخطيئة واحد مات الكثيرون، فبالأولى كثيراً نعمة الله والعطية وبالنعمة التى بالإنسان الواحد يسوع المسيح قد ازدادت للكثيرين » ولكن المسيحية تؤمن بالله وبالخلاص وبالحياة وتتفاءل كل التفاؤل .

يظهر جلياً من الأبحاث السابقة أن الهمّ يتجه إلى المستقبل، إذن فالموجود والوجود لا يكونان إلا فى الزمان . ولكن عبارة (فى الزمان) لا يجوز حملها على الظرفية المكانيّة كما تقول : الخمر تكون فى القدح والشجرة فى الغابة . كلا فالموجود والوجود لا يكونان إلا فى الزمان، فالتزمّن عنصر جدّ جوهرى فى الكون ، وللمستقبل الأولوية عند هيدجر .

ورد فى الإصحاح الثالث من رسائل القديس بولس إلى أهل فيلبى عدد ١٣ : « أيها الإخوة! أنا لست أحسب نفسى أنى أدركت، ولكنى أفعل شيئاً واحداً

إذ أنا أنسى ما هو وراء، وأمتد إلى ما هو قدام » أما هيدجر فيمتد إلى ما هو قدام ولا ينسى ما هو وراء ، لأن قبول الموت واستقدامه ، والنظر إليه كمحرّر أعلى ، ينطوي على الاعتراف بالخطيئة التي رافقت الإنسان، بمجرّد أن قذف به فى الوجود . إذن فالحياة الحقيقية هى ماضية مستقبلة ، التفات إلى الماضى وتصميم فى المستقبل . ولا تغرنك هذه العبارة فتحسب هيدجر شاعراً يستثير الماضى لتجديد الذكريات العاطرة المنعشة ، ويتطلع إلى المستقبل كمن يتشوق إلى أفق ورديّ باسم . . ! فاللفتة إلى الأيام الخوالى عنده معناها الحسرة على هذا الوجود الذى رمى بالإنسان فى لجـّته فتلوث ، ولزمته الخطيئة ، كما يعتلق الزفت بمن زج به فى بحيرة من القار . أما النظرة إلى المستقبل فمعناها الاتجاه إلى الموت والعدم .

وقد يضيق صدر القارئ بهيدجر الذى سد عليه الماضى والمستقبل ، فيرجو أن ينفس عن كربته فى الزمن الحاضر ، حاسباً أن فيلسوفنا قد نسيه . كلا ، فقد ذهب الحاضر بين (حانا ومانا) ؛ فهو الخيوط التى يتألف منها الماضى ، ولقد كان مستقبلا فى اللحظة الفائتة .

قال الناظم :

إن هذا القديم كان جديداً وسيمسى هذا الجديد قديما

سقى الله ضريح كيركغورد! فقد كان يجعل من الحاضر أبدية ، وها هو هيدجر يجعل من الأزمنة الثلاثة أبديـّة العدم، ويملؤها بالقلق ، والكآبة والفراغ الرهيب وانتظار الموت . وليست هذه الأزمنة مرصوفة رصفاً ولكنها متداخلة بحيث تؤلف وحدة ، ومعنى ذلك أن الزمن ديالكتيكى ، لأنه ينطوى على الواحد والمتعدد معاً ، والوحدة والتعدد يظلان فى توتر ؛ إذ لو انتصر التعدد لتلاشى الزمن وانفرط عقده ، كما تنفرط ذرات الغبار فى الهواء ، ولو انتصرت الوحدة لساد السكون والجمود، وهذا مناقض للحياة . أو لم تقم قيامة الوجودية على هجل بسبب الصلح الذى أوجده بين القضية والنقيض ؟

التزمن والتاريخية

قلنا إن الإنسان لا يكون إلاّ فى العالم وفى الزمان غلّة يحصدها الموت، وبين مولده وموته تنقضى مدة سواء أكانت لحظة أم برهة[1]، وهذه المدة هى تأريخه. وليس هذا التأريخ خارجاً عنه كما تخرج الكأس عن الخمر بل هو فى ما هيته، كما أن اللعب لا يقوم إلا باللاعب والطحن لا يقوم إلا بدوران الرحى. إذن فليس الإنسان فى التأريخ بل العكس هو الصحيح، إذ لا يكون الإنسان إلا تأريخيًّا، فالتزمّن من مقوّمات وجوده.

ولقد أخطأ من توهم أن التأريخ هو الماضى فقط، بل هو الماضى والحاضر والمستقبل. ويضم بين دفّتيه كل الحوادث يسيرة كانت أم خطيرة. ولكن الناس تعوّدوا أن يلتفتوا إلى الماضى فقط، فتراهم يحتفظون بسيف أو كرسى أو صحفة استعملها المشاهير فى العصور الخوالى. ومعلوم أن هذه وسواها من الآثار لا يحتفظ بها من أجل منفعتها بل لأنها تذكّر بأصحابها، وقد يكون فى عصرك الحاضر من هو أعظم من هؤلاء، ولكنك لا تحتفظ بالكرسىّ الذى يجلس عليه أو الصفحة التى يتناول فيها طعامه. وكثيراً ما ترى الصحف تنعت الحادث الفلانىّ بالتأريخية، فتقول مثلا كان خطاب فلان خطاباً تاريخياً، وإنما تأخذه بعين الاعتبار لأنه سيصير ماضياً، أى شرطه أن يصطبغ بصبغة الماضى لتعلو قيمته. فما جوهر تلك الظاهرة المرتكزة فى الطبيعة الإنسانية المتجهة إلى تقديس الماضى؟. إنها ولا ريب ظاهرة بسيكولوجية، ولا بأس أن أمهّد لشرحها بالمثل الآتى:

تصور أنك تشهد سهلاً لا يتجاوز بضعة كيلومترات، فمثل هذا المنظر

(١) البرهة هى الزمن الطويل خلافاً لما تعتقده العامة وبعض الخاصة.

يلقى فى نفسك فكرة الامتداد والسعة ، ومن ثم صورة الكبر والعظمة ، ولكن كل ذلك على نطاق ضيق ، فإذا بلغت بعد هذا المرج الصغير قفراً تتيه فيه العين ، حتى لا تقع له على آخر شعرت بالروعة والجلال واكتنفتك المهابة . وبما أن الناس تعوّدوا قياس الزمان على المكان ، أى كما لو كان مكاناً ، فكلما أوغل البطل فى القِدَم وغلغل فى ثنايا التأريخ ،حفت به هالة من الإعظام بما يتراكم حوله من تراث ، وبما يتعلق بأفعاله من أساطير .

إذن فالتأريخ هو الإنسان أو ماله علاقة بالإنسان ، فإن قطعة من الأرض كواترلو تصبح تأريخية بالنسبة إلى نابليون وبلوخر . وتتراءى التأريخية للإنسان بحسب النظرة التى يوجهها إليها ، سوداء أو خضراء تبعا للوجود الحقيقى أو الزائف الذى يعيشه ، فمن وضع نصب عينيه الموت ، وهو أعلى الإمكانيات ، فلا يستغرب بعد ذلك شيئاً ، ولا يشكو الأمراض والنكبات وظلم القدر ، إذ يعلم أن حريته نفسها قدر ومصير

إذا اعتاد الفتى خوض المنايا فأيسر ما يمـــرّ به الوحـــول

وهو لا يفتح صدره فقط لسهام المستقبل العدمىّ بل يحمل على منكبيه ما جناه فى ماضيه ، ويتحمل فوق ذلك ما ورثه من المجتمع ، ويجب عليه ألا يقف من الماضى موقفاً سلبيًّا فقط ، بل يكرر هذا الماضى ، وذلك بأن يثير الأعمال المجيدة التى أتاها العظماء فينهج نهجهم ، فيكون ماضيهم حافزاً لحاضره ، بما أن الإمكانيات مفتوحة أمامه ، إذن فمستقبله يستحيل إلى حاضر ثم إلى ماض . ويتبادر إلى الذهن أول وهلة أن هذا مطلب مستحيل، إذ كيف يتسنى ليوسف الموجود فى منتصف القرن العشرين أن يفعل ما فعله أفلاطون فى القرن الرابع قبل المسيح . فالتكرار مستحيل إذ لا تمر فى العمر ثانية واحدة شبيهة بأختها . أو لم يقل هرقليط إن الإنسان لا يستحم مرتين فى النهر الواحد وفى الماء نفسه؟ . وكان فى الإمكان إنقاذ هيدجر ، إذ يحمل كلامه لا على الفعل نفسه بل على قيمة هذا الفعل ، فالبطولة والإحسان والعبقرية والعدالة والمحبة

قيم أزلية يستطيع ممارستها رجل اليوم كما مارسها الأقدمون ، ولو اختلف نوع الفعل . ولكن هذا الدفاع عن هيدجر لا يجدى شيئاً ، لأن صاحبنا يعلّق القيم على الإنسان الفانى ، ولو كان مؤمناً لصح الدفاع إذ أن الله هو كفيل القيم الأزلية . أما إذا لم يكن للقيم من كفيل إلا إنسان هيدجر فيالوهن الكفالة ! ويصدق هنا المثل القائل : العصفور كفل الزرزور وكلاهما طيّار .

ولا تكون تأريخية الإنسان إلا بوصفه موجوداً فى العالم ، فتأريخه تأريخ العالم . بالإنسان كان كل شىء وبدونه لم يكن شىء . ولكن المرء فى الوجود الزائف يظن أن العكس هو الصحيح ، فيحسب أن تأريخه تابع لتأريخ العالم . يحسب نفسه على الهامش وهو النص بعينه . يجرفه تيّار الغوغاء ويشكو من القدر فينسى ويتناسى ويستسلم كما يستسلم الحطب للنهر يطرحه كل مطرح ويجرّه إلى كل شاطئ .

لقد عرضنا للتأريخية عند هيدجر وها نحن أولاء نبلغ التعالى الهيدجرى ، ولفظة التعالى تشعرك بوجود شيئين : المتعالى ، والمتعالى عليه ، أى أن هناك علاقة تتجه من شىء إلى شىء آخر .

بعد الذى عرفته من هيدجر لن يداخلك ظن بأن المتعالى هو الله ، ولو على صورة مبهمة كما هى الحال عند يسبرس ، فالمتعالى هو الإنسان ، وهذا التعالى ليس مظهراً من مظاهره بل فى جوهره ، كما تعوّدنا أن نسمع من هيدجر . ولكن من هو المتعالى عليه؟ هو الإنسان نفسه ثم الأشياء ، أى كل ما يوجد على الأرض ، فإن الإنسان يتعقّل نفسه أولا فيخرج من الظلمة ثم يلقى ضوءه على الطبيعة فتغدو معقولة .

ورد فى الإصحاح الأول من سفر التكوين : وقال الله لتخرج الأرض ذوات أنفس حية كجنسها : بهائم ودبابات ووحوش أرض كأجناسها ، وكان كذلك ، فعمل الله وحوش الأرض كأجناسها ، والبهائم كأجناسها ، وجميع دبّابات الأرض كأجناسها ، ورأى الله ذلك أنه حسن ، وقال الله : لنعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا فيتسلطون على سمك البحر ، وعلى طير السماء ، وعلى البهائم ، وعلى كل الأرض

وعلى جميع الدبّابات التى تدبّ على الأرض، فخلق الله الإنسان على صورته . وعلى صورة الله خلقه ذكراً وأنثى خلقهم وباركهم ،وقال لهم : انموا واكثروا واملأوا الأرض وأخضعوها ، وتسلطوا على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى كل حيوان يدبّ على الأرض إلخ . . .

فلو حذفت الله من هذا الفصل وأبقيت الطبيعة والإنسان وسلطانه وقوته لما بعدت كثيراً عن التعالى الهيدجرى .

إذن فالإنسان يولد متعالياً ، ويتعالى على العالم الذى هو منه بوصف العالم وحدة أو مجموعاً كليّاً ، إذ تصبح الأشياء معقولة بالنسبة إلى الكل ، كما أن فى الجسم البشرى لا معنى للرجل أو لليد مثلاً إلا بالنسبة للجسم . ومعنى ذلك أن الإنسان ينظّم العالم ولا يبدو العالم منظّماً إلا بالنسبة إليه، فإذا ذكرت ما قدمناه فى مطلع بحث هيدجر عن عالم الأدوات التى يفتح الإنسان بصره عليها ، ثم عن الإحالة المتبادلة بين الإنسان والعالم إذ لا يكون الواحد بدون الآخر ، وذكرت تأثير هوسرل بهيدجر من هذه الجهة ، أدركت المقصود .

وبما أن الإنسان يصمّم ثم ينفذ إمكانياته فى المستقبل ، فإنه بالفعل نفسه أى بالتصميم والتنفيذ يتعالى على الأشياء وعلى نفسه أيضاً ، أى يدفع العالم أمامه . وهذه الحركة هى الحرية التى تتغنى بها الوجودية ، إذ يصبح الإنسان خالقاً لنفسه وللعالم وللمعقولات والقيم . ومن هنا يكون المرء مسؤولا عن نفسه ويتحمّل التبعات . وها إن المثل الآتى يبدد ما ورد من غموض فى هذا المقطع : لك أن تفترض أن العالم هو سيارة (أوتوموبيل) وأن الإنسان سائقها ، فهو الذى يدفعها إلى الأمام ويرى الطريق مفتوحة أمامها ، أى الإمكانيات ، وهو إذ يدفعها يدفع نفسه أيضاً ، وبهذا يكون التعالى والمتعالى عليه واحداً ، ويسيران متلازمين فى وقت واحد . ولكن هذا السائق الحر فى إدارة المقود يرى سيارته متناهية محدودة فلا يستطيع تحميلها مائة طن ، ولا تسييرها فى الغابات العذراء ، أو على صفحات الدأماء ، فلا بد من اختيار إمكانيات ونبذ سواها .

بل إنه حر أن يحكم السيارة ولكن السيارة أيضاً تحكم عليه ، (ولا تنس أن السيارة هنا معناها العالم الذى يكتنف الإنسان) ، وهذه الإحالة المتبادلة ، وهذا التناهى والظروف المتعلقة بهما تبعثان فى نفس الإنسان فضولا ، فيقف متسائلا وتتوارد على خاطره « اللماذا » . لماذا وجد العالم ؟ لماذا وجد الإنسان؟ هذا الإنسان لو لم يكن متعالياً لما طرح السؤال ، ولكن إلى أين تفضى هذه الأسئلة ؟ هوّن عليك فنحن أبعد ما يكون البعد عن أرسطو ومحركه الأول وعن السبب الذى لا سبب له . فكل ما نعرف أن الإنسان وجد هكذا ، هو والعالم ، ونظراً لأنه متعال فإنه حرّ (وقد عرفت مبلغ الحرية والتعالى عنده) . هذه الحرية ، أو الهاوية السحيقة المظلمة التى منها ينبع كل شىء ، هى الركن الذى لا ركن قبله فى نظر هيدجر . ومن العبث أن يتطاول صاحبنا لبلوغ الحقيقة المطلقة ، وأين عساه يجدها ، بعد أن أدار لها ظهره وقد كانت منه قاب قوسين أو أدنى ؟ لقد أدار ظهره للنبع الرائق ، وراح يضرب فى البيداء باحثاً عن الماء والظلال ، فبديهىّ ألاّ يرى إلا الوحشة والفراغ والعدم .

بعد أن قمنا بهذه النزهة مع هيدجر ، يجدر بنا القول إنه أحسن فى تنبيه الإنسان للارتفاع عن الغوغاءّ واليومية إبقاء على شخصيته ، وحفاظاً على كيانه . ولكنه بالغ فى وصف هذا الوجود الزائف ، فماذا يوجب على بطله أى الموجود الحقيقى ؟ أيوجب عليه تأمل الموت دائماً والاعتزال عن الناس والتزام الصمت ؟ فأى معنى يبقى للعلاقات والصداقات ؟ بل كيف تنصقل الشخصية ، أو لا يبقى الإنسان فى هذه الحالات كذلك الصخر الخشن الملمس لكونه فى العزلة ؟

ولا لوم على هيدجر أن يعتمد الفينومونولوجيا لاكتشاف الموجود وإزاحة الغطاء عنه ، ولكن النقص تأتىّ عنده من جراء إهمال معطيات الوعى التى يمكن تعميمها إذ كاد يضرب بها عرض الحائط ، وتراه لا يعتمد إلا على تحليل الإنسان الفرد من ناحية الوجودية فقط ، فكيف يصح التعميم فى هذه الحالة ؟ وأى إنسان يستطيع درس نفسه وأحواله الخاصة درساً مجرداً خالياً من تأثره بميوله

وعواطفه وما طرأ عليه ، دون غيره ، من حوادث لونت طبعه ألواناً شتى ؟ وكيف يجوز تطبيق حالات ابن الفارض على حالات يزيد بن معاوية ، أو حالات توما الأكويني على مازاران ؟

ولا يساوى هذا التطرّف إلاّ تطرّف المثالية فى الارتكاز على إنسان مجرد ابتدعته أذهان المثاليّين . ثم إن التعميم الذى يستسيغه هيدجر ينافى مبدأ الوجودية ، لأنه اعتراف بمقدرة العقل على استنباط القوانين العامة من المحسوسات ، فالعقل هو الطريق إلى الميتافيزيقيا . وهذا هو السبب فى نقمة يسبرس عليه . لقد خلع هيدجر صبغة قائمة على الوجود . ولكان فى الإمكان احتمالها لو ترك فى صدر الإنسان كوّة للعزاء ، لو ترك سبيلا مفتوحاً إلى الله .

جان بول سارتر

JEAN PAUL SARTRE

يقضى علينا الذوق ألا نستهل كلامنا على سارتر بأحد موضوعاته الرئيسة الموسوم (بالتقيؤ) (La nausée)، برغم أن موضوعاته جميعاً تستحق مثل هذه العناوين ! وسنمهّد لهذا الجو الفاسد تدريجاً ، إذ نطل على القارئ من خلال أهمّ مؤلفاته ، وأعرقها فى الميتافيزيقية العدمية ، نعنى بذلك كتابه (الوجود والعدم) (L'être et le néant) .

لقد حاول سارتر فى مؤلفه المذكور تركيز علم الكائن على الظاهريات (Phénoménologie) كما فعل من قبله هوسرل(Husserl) ثم هيدجر. والمقصود بدرس الكائن عن طريق الفينومونولوجيا ، التخلص من وضع جوهر الشيء ، أو قوامه ، أو حقيقته فى كفة ، ووضع وجوده فى كفّة أخرى .

لماذا تتصور الدائرة ومحور الدائرة مثلاً .

الليرة الذهبية هى هذه الدائرة ، فيجدر بك أن تتصورها بعد قبض الليرة فى عرف سارتر . وبتعبير آخر فجوهر الموجود عنده هو ما يظهر منه للوجود .

موضوعية الشيء هى كل حقيقته ، خلافاً للقول العربى المأثور : وراء الأكمة ما وراءها ، فلا صحة لما ذهب إليه كنط من أننا لا ندرك من الشيء سوى مظاهره بينما تبقى ذاته مستغلقة علينا . بناء عليه فحقيقة الشيء تكون نسبية ومطلقة معاً ، هى نسبية نظراً للشخص الذى يدركها ، فالعسل حلو بالنسبة إلى متذوّقه، وهو مطلق الحلاوة أيضاً بالنسبة إلى ذاته ، أى ولو بقى فى البرنيّة ولم يذقه أحد .

ويترتب على هذا القول ملاشاة الأسس التى ارتكزت عليها الفلسفة الكلاسيكيّة ، القائلة بوجود الجوهر والعرض ، وكون الشيء بالقوة وكونه بالفعل ، فالعرض هنا هو الجوهر ، ولا شيء بالقوة بل كل شيء هو بالفعل . فالغمامة ليست مطراً بالقوة ينقصه البرد ليصير ماء ، والطفل ليس رجلا بالقوة En puissance تنقصه السن ليصير رجلا ، بل تقول هذه غمامة ، وهذا طفل ، بدون التفات إلى ما وراء الأكمة .

وبما أن لا شيء وراء الأكمة فإنها قد وضعت نفسها . قال الله لموسى : أنا هو الكائن . والأكمة تقول : أنا هى الكائنة سواء لمحتنى أيها الناظر أم لم تلمحنى ، فأنا موجودة وجوداً حقيقياً ، ولو لم أخطر ببال أحد .

تلك الأكمة التى رأيتها أيها الناظر إنما أدركتها بوجدانك ، فكنت أنت العارف وهى المعروفة . أما هى فقد قرر سارتر أن ليس وراءها شيء ، ويخشى عليك أن تتوهم فتحسب أن وراءك شيئاً ، فلا يلبث أن يبعثك على الطمأنينة ، فيزعم أن العارف وموضوع المعرفة واحد ، فأنت والأكمة متلازمان .

مسكين أرسطو ! لقد عانى الأمرين قبل بلوغ المحرك الأول . وبعد أن لهث إعياء من طول السلسلة وقف عند محرك لا يتحرك . أما سارتر فقد جاوز السلسلة وبلغ الكائن بذاته بأقل من طرفة عين .

كل شيء ملىء ، وكل شيء موجود ، وكل شيء بالفعل ، فلا شيء بالقوة التى ينظر إليها سارتر نظرة تحقيرية كأنها قوة سلبية ناقصة مختفية . وإنها فى الحقيقة على خلاف ما يتصور صاحبنا ، فهى عدم موقّت ، عدم إلى وجود ، بل إمكان حقيقىّ إيجابى فى صلب الوجود ، فمن نفاها أنكر التحول والتبدل والنمو ، لأن الموجود ليس ما هو عليه حالياً . فحبة القمح ليست حبة فقط بل سنبلة فى دور الصيرورة ، والطفل ليس طفلا فقط ، إنه أكثر من طفل ، إنه رجل الغد .

وهذا العدم الموقّت ، أى عدم كون الطفل الحاضر رجلا ، هو أساس

النموّ ، فلو ولد الجنين رجلا كاملا لما كان من داع للصبوة والشباب والكهولة والشيخوخة .

كون الشيء بالقوة يفتح المجال للحرية والحركة والمرونة. الطفل رجل بالقوة، ولكن تمثال الطفل الرخامىّ جامد لا يتحرك ولا ينمو .

أما وقد تردى سارتر فى هذه الضلالة ، فقد اضطر أن يواصل طريق الغواية، فيزعم أن الموجود بذاته الـ (En Soi) ثابت متحجّر غير شفّاف. وتلك صفة لا تصدق إلا على الصخر الجلمود، فأين ذهب صاحبنا بالحياة؟ . وسنرى أنه يشتقّ كل مذهبه من هذا الوجود الجامد ، المظلم ، اللامعقول .

قال بيرون — رئيس شكّاك اليونان الذى أنكر كل حقيقة وكل ماهية فلم يعتقد إلا بالظواهر — عبارة مؤداها : إنه يثبت أن لا شيء ثابت . وهذا يوازى فعل سارتر من جهة بناء عقليته ،أى تركيز براهينه على الوجود المظلم اللامعقول .

وقد وضع بإزاء هذا الجامد الـ « En soi » أو الوجود بذاته كائنا آخر هو الموجود لذاته، L'être pour soi . فالأول لا وعى له أما الثانى فهو الوعى أو الضمير أو الوجدان أو بتعبير آخر : الإنسان .

(ونلفت نظر القارئ إلى هذه التعريفات ، والفرق بين الشيء بذاته، والشيء لذاته لئلا تلتبس عليه الأبحاث المقبلة)

غير أن هذا الوعى السارترى لا يستطيع الانطواء على نفسه بحيث يعى نفسه، فمعنى الوعى أن يعى شيئاً، فالضمير وما يدركه الضمير هما واحد. فلو لم يكن شيء يوعى لما كان وعى، كما لا يكون ظل الشجرة بدون الشجرة، ولا الأب بدون الابن . هذا الوعى شبيه بالعين فإنها ترى الأشياء ولا ترى نفسها، ولولا الأشياء التى يقع عليها النظر لما شعرت العين بوجود ذاتها .

إن هذا الوعى لا سبيل إلى إدراكه، فإنك لو أدركت هذا الوعى المدرك (بكسر الراء) لانفتح باب التساؤل : بأى شيء أدركته؟ وبدأت السلسلة التى لا تنتهى. من أجل ذلك قطع سارتر السلسلة حالاً ، فقال إن الوعى يعرف نفسه

واعياً شيئاً ، فاللذة والشعور باللذة واحد .

قيل مازح عاقل مجنوناً وطارحه بعض الأسئلة ، ثم جاءت نوبة المجنون فى السؤال ، فقال للعاقل أسألك متى يجد النائم لذة النوم ؟ قال : قبل النوم. قال : عجباً كيف يُسَر الإنسان بشىء لم يدخل فيه بعد؟ قال العاقل : يجدها بعد النوم. قال المجنون كيف يجد اللذة بعد انقضائها؟ . إذن لذة النوم والنوم واحد .

ويترتّب على ذلك ، عند سارتر ، أن الوعى لا يكون فى حالة الإمكان قبل الوجود ، أى أن الماهية لا تتقدم على الوجود بل العكس هو الصحيح . ولو كان الوعى يتقدم على موضوعه لوجب أن يكون وعياً فارغاً مستعدًّا لاستقبال موضوع ، والوعى الفارغ معناه اللاوعى . فالوعى إذن يكون بديهيًّا مرتجلا لا يوجد إلا مع موضوعه . ويذكّرك هذا التحديد بما ورد عند هيدجر من أن الهمّ ملازم للموجود، ولكن بين هيدجر وسارتر فارقاً عظيماً، وهو أن هيدجر يجعل الوجود والماهية متلازمين مع إعطاء الأولية للوجود ، أما سارتر فيقدم الوجود وكأنه شاب عدّاء يجر وراءه فرساً أعرج هو (الماهية)

إذن فالوعى كالجنين لا يمكنه أن يشهد عملية الولادة ، ولكن من تراه خالق الوعى ؟ الوعى خلق نفسه ، فهل خلقها من العدم ؟

ليس أبغض إلى سارتر من ذكر العدم ، بالمعنى المتعارف . وسنرى كيف يستنبط عدماً خاصًّا لحاجة فى نفس يعقوب . فلو وجد عدم، أو إمكان ، أو فراغ لاقتضى من يسدّه ، أى لاقتضى خالقاً ، وكل محاولات سارتر تدور على هذه النقطة ، وهى ألا يترك مجالا للخالق ، ولو على قدر مغرز الإبرة . ولماذا يحتاج إلى خالق ؟ فكل شىء ملآن لا يترك متّسعاً لمحط إصبع . وهكذ يصبح الله من قبيل لزوم ما لا يلزم . هذا هو الهدف الرئيسى الذى وضعه سارتر نصب عينيه لا يحيد عنه أبداً .

الوعى خلق نفسه لا من العدم بل من الوجود ، من صميم الوجود .

الوعى هو المطلق فلا هو موقوف على الموضوعية ولا على التجربة ، بل هو التجربة نفسها . ولا حاجة للقول بالجوهر . ، فالجوهر هو هذا الذى يتراءى لك ، ولا شيء وراء الأكمة ، ولكن هذا الوعى ، ولنسمه الوعاء ، لا يكون فارغاً بل وعاء يتضمن المحوى . وقد خشى سارتر أن يترك هذا المطلق دائراً على نفسه فيتلاشى من نفسه ، ويقع فى الخطأ الذى وقعت فيه المثالية ، وتظل الذاتية تدور على الذاتية فينطوى الوعاء على العدم ، ويكون هناك عدم وعاء ، وهذا ما لا يريده سارتر . فما دام الوعى وعى شيء فهو ينكشف لنفسه بنفسه ، وينبثق من هذا الوجود ، وبتعبير آخر فالوعى يظهر لنا كموجود يضع ماهية نفسه .

الوعى ملآن بالعالم ، بالموجود . وكل موجود فهو بالفعل لا بالقوة ، والظاهر الذى نشاهده هو الحقيقة ، فلا ألغاز على طريقة كنط الذى فصل الشيء بذاته عن كنه الشيء ، كما تفصل الثياب عن لابسها ، والحال أن اللباس هو اللابس . أجل لقد أخطأ كنط ، ولكن سارتر لم يصب ، ما لم يكن قد تصور اللابس سيدة أنيقة الزى فارغة الرأس ، فهذه وزيها واحد ، بل زيها هو جوهرها .

إذن فالشيء فى ذاته هو الملء والموجود بكل ما فى هذه العبارة من قوة ومعنى ، وهو أساس الوجود ، أما الوعى والشيء لذاته فمختلف عنه كما قدمنا . وسترى أن هذا الشيء فى ذاته يصبح بين يدى سارتر شيئاً رهيباً ، إذ لا خارج له ولا داخل ، ولا فوق ولا تحت ، بل مادة مظلمة جامدة لا تفتح باباً لأمل ولا كوة لنور ، إنه الكائن وكفى بذلك تعريفاً .

ويتذرع سارتر بأدلة تنفى إيجاد الكون من العدم ، منها أنه لو وجد الله وفكّر فى الخلق لما اضطر لإبراز هذه الفكرة موضوعيًّا ، أى إلى الوجود. ولو فرض أن هذه الفكرة برزت إلى الوجود لوجب على العالم الموجود أن ينتزع نفسه من الخالق ويتحمّل تبعة ذاته وينطوى على نفسه انطواء السجل ، ويكون حجة على مبدعه كما يكون الكتاب حجة على المؤلف . وليت سارتر لم يورد هذا المثل ،

فلو اتخذت مؤلفاته حجة عليه لأشحت بوجهك عن صاحبها .

ويردّ صاحبنا على القائلين بالعناية الإلهية الحافظة للكون، زاعماً أن هذا الرأى معناه الخلق المتواصل ، وفى هذه الحالة يفقد الكون استقلاله ، فيكون فى الحقيقة عدماً لا وجوداً ، ولا يتميز المخلوق عن الخالق، إذ يكون المخلوق داخلا فى الذاتية الخالقة .

ويخلص من هذا كله إلى القول باستقلال الوجود عن الخالق ، وأن هذا الوجود لا معنى له ولا سبب . بلى إذا لم يكن الله موجوداً فالحق بجانب سارتر ، ويكون الوجود بلا سبب ، إذ لا يصحّ أن يكون الوجود سبب نفسه . ولكن الوجود يصبح ذا معنى إذا كان سببه خارجاً عنه . فالشيء الذى لا يسبّب نفسه ولا يأتيه سبب خارجى يوجده يستحيل أن يوجد ، فإمّا أن يبنى البيت ذاته وإما أن يشيده بنّاء، فإذا لم يكن هذا ولا ذاك فلا تتصور وجود البيت ، سواء أكان كوخاً حقيراً يبعث على الاشمئزاز أم قصراً منيفاً يغصّ بالمباهج، كالوجود السارترى ... أما المؤمنون فيقولون : إن الله واجب الوجود ، وإنه سبب نفسه، وإنه مصدر كل جمال . أما هذا الوجود الذى يقول عنه سارتر إنه الكائن وكفى ، وينعته باللامعقولية والخلف واللاسببية والدمامة ، فليقل فيه ما شاء فهو من صنع خياله ، وطبيعى أن يصطبغ بنفسيّة سارتر .

بحثنا فى ناحية الوجود عند سارتر ، وهانحن أولاء نبلغ ناحية السلب. أما وقد نفى وجود شيء بالقوة فهو مضطر أن يعوض علينا من هذا المحذوف، كما يعوض علينا الصرفيون بالتنوين بعد حذف النون . ثم لابد لسارتر أن يستنبط عدماً خاصًّا ليبرّر وجود الحركة والتحول، وإلا فأين يسرح الوعى بعد أن سد عليه المنافذ بالملء والجمود؟ لقد وفّر لنا إلهين بدلاً من واحد، الشيء بذاته من جهة، والشيء لذاته من جهة أخرى ، فلا تفاعل بين الاثنين إذ كل منهما يضع نفسه . ولكن أتراه يتركهما متباعدين بهذا المقدار ؟ فإن لم يكن بينهما تفاعل فلا أقل من أن تكون بينهما علاقة، وإلا ظلّ الـ (En Soi) ومن ضمنه الإنسان المادى

فى ضفة و الـ (Pour soi) الإنسان الواعى فى ضفة .

قال المتنبى مخاطباً سيف الدولة فى الميمية المشهورة :

أن تحسب الشحم فى من شحمُهُ وَرَم

وإذا خفّ الورم والتحجّر أصبح الجلد مطاطاً ، وينجم عن ذلك شبه فراغ بين الجلد وما دونه فهذا هو العدم (فش الورم) ، هو اللاشىء الذى لا يفصله عن الـ (En Soi) . ونظراً لاتّصالهما الدائم فالوجود والعدم متلازمان . أرأيت هذه الصلة الخفيفة اللطيفة ؟ . . ولكن حذار أن تحسبها خفيفة بهذا المقدار ، فإن السلب أو العدم فى صلب الوجود السارترى .

ولا تعجب لهذا الزعم ، فإن الكلاسيكية تعتبر العدم غياب الوجود ، لأنها تقول بوجود القوة والفعل ، فإذا نظرت إلى زهرة التفّاح فى نيسان قلت التفاحة معدومة الوجود موقتاً ، وهذا النوع من العدم هو نقصان موقت لا عدم إيجابى ، كما أن الشر نقص فى الخير ، والعمى نقص فى النظر ، أما سارتر فنظراً لإنكاره القوة تحتّم عليه أن يجعل العدم إيجابياً . وهو يستدلّ على العدم الإيجابى بطريقتين ، طريقة الاستجواب وطريقة سوء النية .

يقول سارتر إن كل استجواب ينطوى أولا على علاقة بين اثنين : سائل ومسؤول ، ثانياً على أحد جوابين إما سلباً وإما إيجاباً ، ويضرب المثل الآتى : إذا تفقدت شؤون سيارتى وسألت مستودع البنزين فيها عما إذا كان فارغاً أم مليئاً فإنى أنتظر الجواب سلفاً بالسلب أو بالإيجاب . ومعنى ذلك أنى أتوقّع إمكان خلوّه من البنزين . إذن فكل سؤال ينطوى على توقّع السلب . ومن هنا كانت العلاقة بين الوجود والعدم . . . ولو استطاع المستودع الجواب وقال لا ، أى أنه يحتوى البنزين أو قليلا منه ، لكان معنى ذلك أن (اللا) إيجاب ، أى لا شىء مما فى ذهن السائل . إذن فالعدم هو عدم حكمىّ ، عدم ذهنىّ ، خلافاً لما يزعم سارتر من أنه عدم محتوم .

أما حالة سوء النية ففيها تفصيل ، يقول سارتر إن الإنسان عندما يكذب

كذباً عادياً يعلم أنه يخالف في كلامه ما يعتقده في أعماق نفسه حقاً وصواباً، لذلك لا يكون السلب جوهرياً، ولكن السيئ النية يكذب ويصدق نفسه، فيكون السلب أو العدم من صلب الوجود وجوهره. وهذا يعني أني الخادع والمخدوع، ويدل على أن العدم هو في صميم الإنسان الواعي. ويضرب سارتر مثلا على هذا الرأي مستشهداً بأحد أبطال رواياته (أجيست)، الذي يعود فيصدق الأكاذيب التي اختلقها للناس. ولكن زوجة أجيست التي لم يكتنفها سوء النية، فظلت في صعيد الكذب العادي، زجرت زوجها ودعته إلى نسيان ما اختلق.

عجباً كيف سلمت هذه المرأة من سوء النية ما دام الوعي ينطوي على السلب والعدم؟ فهل كانت بدون وعي، أو كان مزيفاً غير أصيل؟

قيل إن جحا كان سائراً في الشارع فاتبعه الأولاد لما يعرفون من ظرفه، وتكاثروا عليه، فأراد أن يصرفهم عنه بحيلة لطيفة، فأشار إلى بيت في رأس الشارع وقال: دونكم هذا البيت الكبير فإن فيه عرساً. فتسابق الأولاد إلى الحلوى ركضاً، ولما رآهم جحا على هذه الحال أخذ يركض معهم لعله ينال من الحلوى بعضها. فهل يستدل سارتر من هذا على أصالة السلب أي العدم في الإنسان؟

ويضيف صاحبنا أن الضمير لا يكون إلا كذلك برغم محاولته الصدق. فهو كرقاص الساعة يترجح بين ما هو وبين ما ليس هو، بين الوجود والعدم، ويخلص من ذلك إلى القول بوجود العدم في صلب الوجود. في الأمثال العامية المعروفة (إن سوس الخشب منه فيه) فالعدم هو هذا السوس بعينه. فإذا أحدقت الخشب احترق السوس أيضاً. إذن فلا يكون العدم إلا مع الوجود، فإذا أزلت الوجود تلاشى الاثنان معاً. كل هذا خيال بديع أتى به سارتر. بقي أن نعرف من أين جاء السوس إلى الخشب، أي ما هو أساس العدم؟

لو اعترف سارتر بوجود شيء بالقوة كما اعترفت بذلك الكلاسيكية لما أوقع نفسه في ورطة. فالكلاسيكية تعترف بعدم نسبي هو كون الشيء بالقوة، فزهرة

الرمان هى رمانة بالقوة ، ولكن الرمانة عندما تكون زهرة فقط تكون فى عدم نسبي .

لقد وضع سارتر نفسه فى مأزق حرج ساعة قال إن العدم لا ينبت إلا على الوجود ، ولكن هذا الوجود الذى وضعه سارتر الـ(En soi)هو من نوع الخشب الصخرى الذى لا يخرج منه السوس، لأنه ملىء لا شقوق فيه ولا مدخل لنسمة هواء أو لمحط ذبابة . هذا من جهة ، ومن جهة ثانية فإن العدم لا يستطيع إيجاد نفسه ، ولكن ماذا عسى فيلسوفنا أن يفعل بعد القول بالسلب الذى أدلى به فى ما مر بك من الاستجواب وسوء النية ، وهذا السلب مرده العدم؟ .

لم يبق بعد أن أنكر وجود العدم فى الموضوع ، إلا أن يجده فى الذات ، فى الإنسان الواعى(Le pour soi) . مسكين هذا الإنسان! فهو العدم الذى يصدر عنه العدم .

ولكن هذا لا يسمّى إثباتاً بل يدعى تحديداً بدهيًّا ، فمن اضطرّه للقول بهذا الملء والجمود والانغلاق والظلام ؟ وما الذى حمله على التفتيش عن الظهر فى الساعة الرابعة عشرة ؟ . ألم يكن فى وسعه اعتبار الشيء فى ذاته الـ En Soi والشيء لذاته الـ Pour Soi مجتمعين معاً ؟

أجل كان فى وسعه ذلك لو اعتبر الإنسان جسماً وروحاً كما يعتبره المؤمنون. فىهذه الحالة يكون المرء شفّافاً،أى أن الضمير أو الوعى يدرك المادة. الذات تدرك ما هو بالقوة وما هو بالفعل ، وتعلم أن الشيء بالقوة يكون معدوماً نسبيًّا ، فأنا اليوم فى الخمسين من العمر أى فى سن الكهولة ولكنى شيخ بالقوة ، فأنا معدوم الشيخوخة مؤقتاً . ومتى صارت الإحالة من ذات إلى موضوع ، ومن موضوع إلى ذات ، سهل إدراك العدم ، وهو كما رأيت عدم ذهنىّ لا عدم إيجابىّ كما يصوره سارتر .

غير أن الرجل أخذ فى اللف والدوران مستهدفاً التخلص من وجود الله ومن وجود الروح، ولكنه لقى نصيبه من التعب، فأجهد نفسه كثيراً،ولم يقم أى دليل

على هذا الملء المظلم الجامد ، بل فرضه فرضاً .

أما وقد اعتبر الإنسان عدماً ومصدراً للعدم ، فقد وجب على هذا المسكين أن ينسلخ عن الوجود حاملاً معه عدميته . وهذا الانسلاخ نفسه، أي هذه المسافة هي — وما أدراك ما هي — هي الحرية .

الحرية

ما هى الحرية ؟

ذكرنا فى معرض الكلام على هيدجر ، مستشهدين بالقديس بولس ، أنه قال: بخطيئة الإنسان نفذ الموت إلى العالم ، وبالحرية ينفذ العدم إلى العالم . إذن فما هى الحرية؟ لقد أسهبنا القول فى الحرية الوجودية، وبحسبك أن تعلم أنها الإنسان نفسه ، أى وجوده الذى يسبق ماهيّته .

قلنا إن الإنسان الواعى يجب أن ينسلخ عن الوجود، وهذا الانسلاخ الحر يبعده عن العليّة . ولكن الطير يرتكزعلى شىء قبل أن يطير ، فعلام يرتكز الوعى ؟ إذا قلنا إنه يرتكز على علة فالعلة ترتكز على أخرى وهلم جرا، ونقع فى السببية، مع أنّا نريد الحرية ،إذن يجب الارتكاز على العدم والتخلّص من الملء . ولا حيلة للإنسان عندئذ إلا بإيجاد ثغرة، أو شقّ، وهذا الشق هوالفصل بين ماضيك وحاضرك ، بين اللحظة التى عبرت والتى تليها . إذن فالوعى هو هذا الانفصال بعينه والشعور بهذا الانفصال ، لا باعتبار ذلك ظاهرة طارئة على الإنسان ، بل إنها فى صلب وجوده باعتباره إنساناً واعياً . ولا تحسب أن الحرية اطمأنت تماماً بعد إيجاد هذه الثغرة، كلاّ ، بل هى فى تجدّد دائم . ويعطى (سارتر) مثلا على هذه الثغرة فيقول : افترض أنى دخلت غرفة صديقى بطرس ولم أجده فملاحظة غيابه هذه سببها حدوث ثغرة فى التصوّر . ومعنى ذلك أنى كنت أشاهده فى الماضى فى غرفته هذه، فلما وجدت غرفته خالية حدثت الثغرة فى وجدانى ، ولولا هذه الثغرة فى التصور لكنت صادفت غرفة بطرس لا غيابه . وغياب بطرس هو لا شىء أى نفى . لذلك كان الفاصل بين الآنات

أى اللحظة الماضية والحاضرة لا شىء ، أى العدم ، وهو نفسه ملعب الحريّة التى تدأب على استحضار ماضيها . أما الثوب الذى ترتديه الحرية فهو القلق الدائم . فالمستقبل الذى لم أبلغه بعد يتعلق بحاضرى وكلاهما بماضىّ. أما القلق من جهة المستقبل فلأنى لم أبلغ بعد ما سأكونه (وهنا ينزلق صاحبنا إلى الاعتراف بالقوة والإمكان على غير قصد منه) وأما القلق لجهة الماضى فسببه الندم على ما فات ، فكم من مرة عقدت النية على أمر ثم فعلت ما يخالفه ، ولكن لا يتوهمن أحد أن هناك عراكاً داخليّا بين الشهوة والعقل، فإن الحرية تلتفت إلى العقل لتستنجد به بعد أن يتم اختيارها . يعقد الإنسان العزم على الامتناع عن المشروبات الروحية ، ويقسم الأقسام ويجتنب المرور أمام الخمّارات، وكذلك القول فى سائر الشهوات ، ثم تعاوده التجربة فيسقط فيها ويتردّى فى هاوية القلق . ولكن القلق من مقوّمات الوجود ، فهو الأنا بالذات .

وهذه الحرية التى تتجلّى لنا فى القلق ممهورة بوجود هذا (اللاشىء) أو العدم الذى ينزلق بين العزم والفعل ، بين الأسباب والمسبّبات ، ويوضح لنا بطلان الأسباب ووهنها . ولا يخطرن ببال أحد أن الأسباب أو النية التى عقدتها على الامتناع عن الخمر هى ضعيفة لأنى حر ، ولكنى حر لأنها هى ضعيفة واهنة .

كل شعب خالقـــو « نيرونهم » قيصر قيل له أم قيل كسرى

ضعف الشعب وجبنه أوجد نيرون ، وضعف الأسباب والعلل تركنى حرّا. ولكن ماذا نسمى هذا اللاشىء الذى ترتكز عليه الحرية ؟ . يقول سارتر إنا لا نكاد نجد له اسماً ومع ذلك فهو علاقة الإنسان مع نفسه . ولا يذهب عن بالك أن الوعى هو وعى شىء، فلا يوجد مجرداً، كما أن لذة النوم لا توجد إلاّ مع النوم . لذلك فالسبب لا يكون قائماً بنفسه بل بالشعور بوجوده . السبب ليس فى الوعى فإن الوعى لا يتضمن شيئاً بذاته . السبب هو مجرد ظاهرة لا يكاد يضعها الوعى حتى يفلتها، كالرعد لا يكاد يلتمع البرق من خلاله حتى ينفلت منه ، ومن هنا كان وهن السبب .

ولكن هذا الإنسان الذى حصل على الحرية المرتكزة على العدم أو الثغرة التى ابتدعها سارتر بين اللحظة الماضية والحاضرة ، تلك الحرية المغمورة بالقلق ليست ميناء السلام الذى يلقى فيه الإنسان مرساته ويغمض عينيه، فعليه أن يظل واعياً إذ لا مرفأ له ولا قرار . عليه أن يحقق ماهيته . السفينة تظل مضطربة بين الماضى والحاضر ، فإذا جررتها إلى الشاطئ وارتكزت على الرمل لم تعد سفينة بل خشبة . وكذلك الإنسان يتحجر ويصبح شيئاً بين الأشياء إذا لم يتطلع إلى المستقبل.ومن هنا كان القلق الدائم فى مملكة الحرية. فى كل يوم يتجدد مستقبل وعزم ثم يتلاشى هذا العزم ويحل محله آخر ،ويتوهم الإنسان فى يوم آخر مستقبلا آخر ، وهكذا تؤجل الدعوى من يوم إلى يوم ،وتنزلق الحياة تدريجياً إلى العدم .

وهذا القلق ، أو هذه الحرية هى التى تقوم القيم ، إذ لا يصح أن يكون الوجود مصدر التقويم ، فلو كان ذلك لكان التقويم إجبارياً مسوقاً بسبب خاضعاً للعقلية ، كما تنجم الحرارة عن النار حتماً ، وفى هذه الحالة يفقد التقويم كل مزيته .

إذن فحريتى وحدها هى التى تضع القيم ولا يمكن أن تقف جامدة ، فيتحتم عليها التقويم ، لا دفعة واحدة ، بل تجدده وتنقضه ، لأنها تشعر بصولتها وبأن فى وسعها تهديم القيم وقلبها رأساً على عقب . وكأن سارتر يقول : أنا الكائن الذى به كانت القيم ، كما قال من قبله فردريك نيتشة . نعم المقوم سارتر الذى ركز القيم على الحرية ، والحرية على العدم ، واشتق الإنسان من العدم وسيصير به إلى العدم . تبارك العدم أحسن الخالقين ! .

إنه جد غيور على الحرية، وقد حملته غيرته على إيجاد الثغرة ، أى العدم بين اللحظة الماضية واللحظة الحاضرة ، ليقطع الخط بينهما فلا تتأثر الثانية بالأولى ، إذ يفضى ذلك إلى الجبرية . وتذكرك هذه القفزات بالطفرات التى أشرنا إليها فى أبحاثنا السابقة .

الحرية حمل باهظ عبئاً يفر منه الإنسان إلى التناسى ، أو اللهو واللعب،

بل الإنسان هو الحمل على الحرية لأنه بها كان . والحرية معناها القلق الدائم .

قال طارق بن زياد لجنوده : إلى أين المفر؟ البحر من ورائكم والعدوّ من أمامكم . ولو فطن للحرية الوجودية لأضاف : والحرية من تحتكم ومن فوقكم وعن يساركم وعن يمينكم ! . انتهت الجهات الست .

أجل إلى أين يفرّ هذا الجندى العدمىّ الذى من طبيعته النقصان ، إذ النقصان أيضاً من مرادفات العدم . فكما استدل سارتر على السلب بالاستجواب وسوء النية يستدلّ أيضاً بالنقصان . وهل يشعر بالنقصان سوى الإنسان ؟ إن الهلال هو هلال كامل بحدّ ذاته ، ولكن الإنسان يرى فيه نقصاً لأنه يقيسه إلى البدر . النقص فى جوهر الإنسان وهو يستشعر ذلك فى أعماق نفسه ، ويبقى برغم جهوده مقصراً عن إدراك غايته ، ولا لوم عليه ولا تثريب ، فمن طبيعة العلقم أن يكون مرًّا ، الذنب ذنب الوجود نفسه .

قيل إن شابًّا وحيداً مات فجأة فعظم الخطب على أهله ، وتراكض أهل البلدة يستطلعون الخبر مذعورين ، وتقدّم أحد المهووسين المتظاهرين بالتقوى ونحى الجمهور ، وأبعد الأهل عن جثة الميت وقال : سأقيمه فلا تخافوا . ثم ركع ووضع فمه فى أذن الميت وصرخ بأعلى صوته : قم باسم الله الحى . وكرر الدعوة سبع مرات ، وبالطبع لم يحدث صراخه أدنى إزعاج للفقيد . فنهض المهووس والتفت إلى الجمهور وقال : ليس الذنب علىّ بل عليه ، .فهو لا يريد أن يقوم ! .

وهنا ليس الذنب ذنب الإنسان بأن يكون ناقصاً بل ذنب الوجود .

لقد أصاب سارتر فى زعمه أن الإنسان ناقص بطبعه ، وهذا من قبيل تحصيل الحاصل ، فمن زعم أن الإنسان كامل ؟ . وقد استخلص الفلاسفة ، وخاصة ديكارت من هذا النقص نفسه ، وجود كائن كامل تاق إليه المرء منذ يقظة العقل ، ولكن سارتر جعل المتعالى ضمن الإنسان كما جعله هيدجر . أى أن

الإنسان يسعى إلى نفسه ولن يصل، ولماذا؟ لأنه يصطدم بالشيء ذاته بالـ En soi أى المادة المظلمة المتحجرة .

قال القديس بولس « إن الذين يرقدون بالرب لا ينبغى أن تحزنوا عليهم كسائر الناس الذين لا رجاء لهم » .

وها هو ذا سارتر يسد باب الرجاء بالمادة فلا شفافيّة، ولا إله ، ولا روح .

وكان بديهيًّا بعد إنكار الله أن يعمد صاحبنا إلى تركيز القيم على الحرية، أى أن يجعل التقويم بالنسبة إلى الإنسان المسكين المرادف للعدم ، لأنه يصطدم بالـ En soi ليتحد به ولا يستطيع لأنه جامد مظلم مليء . من أجل ذلك كان التقويم بلا سبب وبلا معنى لصدوره عن الإنسان .

غير أن هذا النقص الذى أشرنا إليه فى الإنسان يفتح له باب القوة أى باب الممكن ، ولكن الممكن ليس ذاتيًّا ، كما أنه غير سابق للفعل ، فليس هناك عالم للممكنات مستقل . ولو اعترف صاحبنا بهذا لقارب أفلاطون وأقر بعالم المثل (الصور).

ولا يغرنك منه هذا فتحسب أنه يماشى أرسطو ، فالعقل هو السابق ، والشيء بالقوة ، أو الممكن ، غير موجود بذاته ، ولكنه يوجد نفسه ، إذ يسعى الإنسان لسد ما فيه من النقص ، فتجاوز الذات نفسها بهذا السعى .

ويبدو لك هذا المقطع مختلطاً ، ولا غرابة فى ذلك لأن سارتر برغم محاولته طمس أرسطو يعود إليه فلا يمكنه التخلص من الممكن إلا بأن يتناقض ويتخبط . ثم يخرج سارتر إلى القول بأن الإنسان كلما سد نقصاً انفتح له نقص آخر ، ولو لم يكن ذلك لاتحد هذا الشيء لذاته بالشيء فى ذاته « En soi » ومن هذا السعى الدائم الذى لا يبلغ الكمال نظراً للعدم الذى يفصل بين الإنسان ونفسه نشأ الزمان . الإنسان راكض أبداً وراء ظله ليدوس عليه ولن يستطيع . وهذا الراكض لا يركض فى الأبدية بل فى الزمن ، راكض وراء المستقبل ، وهكذا ينشطر وجوده إلى شطرين : واحد وراءه ، وهو ماضيه الذى تفلّت منه فلم يعد هو ما كان ، وشطر أمامه وهو وجوده الذى لم يصر بعد .

ولكن ما هو هذا المستقبل ، ومن هو هذا المنتظر ؟ هو أنا بالذات فإنى أرمى نفسى إلى الأمام لأحقق ما ينقصنى . فالمستقبل إذن فى صلب وجودى ومقوّم لماهيتى ، ولكن بما أنى أسعى وراء الا En Soi فلن أظفر بطائل . فمستقبلى إذن مستقبل ماض، لأنى كلّما خطوت خطوة انزلقت فى الماضى ، وهكذا تنساب الحياة من بين يدىّ، كما ينزلق الزئبق من خلال الأصابع .

بعد هذا يقول سارتر إن الزمن هو فى صلب الوجود ، لا على شبه إناء يكون فيه الخمر ، ومن هنا ضل الناس فى النظر إلى الزمن باعتباره شيئاً خارجاً عنهم . ولم يقل سارتر جديداً فى هذا الشأن ، فقد وفىّ برغسون هذا الموضوع حقه ، وبينّ خطأ الفلاسفة الناجم عن الخلط بين الزمان والمكان ، وقياس الزمان على المكان ، كما سبقه إلى القول بأن الصحيح هو الماضى والمستقبل ، أما الحاضر فلا تكاد تفكر فيه حتى ينفرط من بالك، فهو بالنتيجة وهم ، كما سبقه برغسون إلى التمييز بين الزمن الوجودى ،وهو ما يعيشه الإنسان بحيث لا يفترق عن الوجود، كالدم لا ينفصل عن القلب والجسم ،وبين الزمن البسيكولوجى إذ يصبح الزمن موضوعاً يتأمله الإنسان ويحصى الساعات والأيام فينطوى على نفسه ويتأمل . أجل لم يأت سارتر بالآيات الذهبية فى هذا الصعيد . فمن كان فى شك من ذلك ، أحلناه على الفيلسوف القيم برغسون فى كتابه (معطيات الوجدان البديهية) .

بعد هذا يتحدث سارتر عن التعالى Transcendance

التعالى

ليس التعالى السارترى من العلو بشىء ، فلا لوم عليك إذا دعوته (تهابطاً) فما التعالى فى عرفه إلا الموضوعية أو اتجاه الذات نحو الموضوع ، أو اتجاه الوعى نحو عالم الظواهر ، الشىء بذاته الـ En soi والمقصود بذلك تبين علاقة الإنسان بالعالم الخارجى . وهذه النقطة شغلت بال الفلاسفة كما تعلم، فانقسموا إلى فئتين : المثالية وهى التى ترد كل شىء إلى الوعى ،والواقعية التى ترد كل شىء إلى الواقع ،فتقول إن العالم الخارجى هو منبع معلوماتنا لا الوعى . وطبيعى أن يأتى سارتر مخالفاً لكليهما ، فلننظر كيف يحل مشكلة المعرفة هذه ، قلنا فى ما سبق إن الشىء بذاته أو عالم الظواهر ، هذا الصخر الجامد ، يكتفى بنفسه ، ووجوده لا يقتضى شيئاً آخر سوى ذاته . ولو لم يكن المتكلم سارتر لظننت أنه يتحدث عن البارى تعالى ، وبما أن الشىء بذاته معتصم بجبروته ، فلم يبق فى الميدان إلا (حديدان) أو الإنسان . وقد بينا فيما سبق أن لا تفاعل بينهما بل علاقة ، وهذه العلاقة هى فى جوهر الإنسان . ولكن لماذا يسخر الإنسان هذه السخرة، ويضطر إلى هذه العلاقة ويتحتم عليه معرفة الـ En soi ؟

أذكر أنى يوم كنت فى المدرسة الابتدائية كان المعلم يطرح على التلامذة السؤال الآتى :

لماذا خلقنا الله ؟

فنجيبه : لنعرفه ونعبده ونحبه ونرث ملكوته ، أى أن المعرفة تتقدم العبادة والحب والوراثة . وتلك معرفة محتومة لأنها معرفة الله ، فلننظر فى المعرفة السارترية . الجواب بسيط ، فالله يعرفنا ونعرفه، أما جامد سارتر فلا يستطيع معرفتنا

فيقتضى أن نعرفه نحن . إذا لم يستطع الجبل أن ينتقل إلينا فلننتقل نحن إليه . والانتقال هنا ، ما دمنا عل صعيد المعرفة ، هو انطواء الوعى على شيء .

وقد أسلفنا القول إن الوعى لا يكون مجرداً كالإناء الفارغ المنتظر الملء ، بل الوعى معناه وعى شيء ، وهذا الشيء هو ما ينعكس فى الوعى ، كما ينعكس الخيال فى المرآة . والوعى يعرف أنه ليس الشيء المنعكس فينفى عن ذاته الصفة الانعكاسية ، غير أن هذا الانعكاس عرَّفه بنفسه فعرف ذاته خارجاً عن ذاته .

المرآة تعلم أنها ليست الظل الذى ينعكس عليها ، ولكنها لولا الانعكاس لما عرفت أنها مرآة مصقولة تستطيع استقبال الظل .

إذن فالتعالى أو الموضوعية والسلبية يمشيان جنباً إلى جنب . الشيء يضع نفسه وينفى نفسه ، فلو لم تنف المرآة نفسها أى لو لم تتواضع لما اعترفت بالظل . وهى باعترافها ذاك أثبتت ذاتها كمرآة . والنفى أصيل وجوهرى داخلى . وهو يختلف كثيراً عن قولك : هذه الغرفة ليست الخزانة ، فذاك نفى خارجى ، إذ تكون الغرفة بدون الخزانة ، والخزانة بدون الغرفة .

المرآة والظل كلاهما أصيل يتساويان بالعظمة والكرامة . ولا ينكر أن سارتر وفق بين المثاليين والواقعيين ، وجعل الوجود نفسه أساساً للمعرفة ، الوجود هو المطلق ، ولا شيء خارج هذا المطلق ، فلم البحث عن إله بعد هذا كله ؟

قلنا إن هذا السلب الجوهرى لا يمكن وجوده فى الشيء بذاته ، لأنه لا سلب فيه ، فلم يبق إلا هذا المسكين الإنسان الذى ينطوى عل السلب والعدم ، فالإنسان هو المخلوق الوحيد الذى يستطيع أن يتصور نفسه خارجاً عن الأشياء التى يشاهدها أو يتصورها ، أجل وهى تكتنفه من كل جانب ، ويراها على هيئة أدوات ، وتسلمه أداة إلى أخرى . فهذا الفلاح تتسع حلقات مطامعه فينتقل من المحراث والبقرة ، إلى الآلة البخارية وهلم جرا (وقد مر بك هذا عند الكلام على هيدجر) وتسلمك آلة إلى أختها ، ولا تزال تفر من نقصان إلى نقصان .

٣١٥

كل ما قلناه حتى الآن بشأن سارتر دار حول نقطتين رئيستين – الشيء في ذاته، والشيء لذاته ، وها نحن أولاء نبلغ نقطة ثالثة لها أهميتها الكبرى وهي الشيء للآخر ، فما هو هذا الآخر ؟

الآخر

فى طبيعة الإنسان أن يكون موجوداً للآخر ، وتسهيلا للبحث نقص عليك الحادثة الواقعية التالية :

منذ بضع سنوات خرج صيادون سوريون إلى الصيد ، فشاهدوا فى ناحية الجزيرة أو بادية تدمر سرباً من الغزلان فطاردوه بالسيارة . ولفت نظرهم واحد من بينها له هيئة الآدمى ، ولكنه يدب على رجليه ويعدو بالسرعة نفسها التى تعدو بها الظباء . فصرف الصيادون همهم إلى هذا المتوحش، وما زالوا يجهدون أنفسهم حتى قبضوا عليه ، وإذا به ولد فى نحو الثانية عشرة من العمر . وأفضى البحث إلى معرفة والديه اللذين فقداه صغيراً، فنشأ فى البرية مع الغزلان . وجىء به إلى دمشق ، وتحدثت عنه الصحف يومئذ ، ومما ذكرت أنه كان يمزق الثياب التى يلبسونه إياها ، ويركض عارياً ويبول ويتغوط فى الشارع ،لا فرق بينه وبين الحيوان .

فمثل هذا الإنسان غير موجود،لأن الوجود لا يتم إلا بالآخرين وبشعور الإنسان بوجوده مع الآخرين ، إذن فالإنسان هو لذاته وللآخر . وليس الآخر من قبيل الإضافة ، إنه لعنصر جوهرى .

افترض أنك أثناء سيرك فى الطريق العام دست قشرة موز ،فزلت بك القدم وتجدّلت ، فأول ما يتبادر إلى ذهنك — إذا لم تفقد وعيك — أن تتلفت يمنة ويسرة ، لتتأكد مما إذا كان شاهدك أحد فيزدريك بسبب ذلك ، لأن السقطة مهما تكن أليمة تجعلك مدعاة لضحك الآخرين، يقيناً منهم بنقص فى مرونتك . وقد فصّل برغسون ذلك فى كتابه الموسوم بالضحك ،مما لا مجال لذكره هنا .

وكثيراً ما يخطر لك ، بعد نفض الغبار عن ثوبك ، أن تحمد الله لا على العافية والسلامة ، بل على خلو الطريق من المارة ! فهذا الآخر لا يبرح ماثلا فى ذهنك . وليس أدل على هذا المثول من الخجل الذى يعتريك عندما تأتى عملا يستوجب ذلك ، ولو كنت فى غرفة مقفلة ، ذلك أنك تتصور الآخر ، تتصور عيناً تراك ، فإذا لم توجد فى الواقع ابتدعها خيالك . هذا الآخر لابد منه ، عينه كعين الله الناظرة إلى قلبين فى قصيدة (هيغو) .

وقد خطر لى هذا المعنى فى قصيدتى « فخر الدين المعنى »،واصفاً جزع ابن سيفا حيث أقول :

هذا ابن سيفا قد جفاه الكرى وطيّب الأحلام فى المضجع
طيفك هدّ الصلب من عزمه فقلبه يعثّر بالأضلع
وذكرك الصخّاب فى أذنه ذوب الرصاص الحرّ فى المسمع
ولىّ كغاين وعيناك فى آثاره أنىّ يسر تتبع
يلقاك فى حل وفى رحلة وفى حواشى الليل فى المخدع

أجل وهذا الآخر يلازمنا حيثما كنا .

ولا تحسبن التسليم بوجود الآخر شيئاً مفروغاً منه ، فالمثالية دارت ألف دورة قبل الاعتراف بوجوده ، فذهب الغلاة من رجالها إلى إنكار العالم الخارجى ومعه — طبعاً — هذا الآخر .

غير أن الوجودية ، ومعها سارتر ، يحسان هذا الآخر ، بمجرد وجود الإنسان ، فأنا أضع الآخر باعتباره حداً لى ، أى مغايراً لى. الآخر ليس أنا ، وأنا أضع نفسى باعتبارى لست الآخر ، وأنا فلان لست كذلك إلا بالآخر .

ولولا المجال العدمى الذى أولانى المرونة التى يتمتع بها رقاص الساعة بالانتقال من اليمين إلى اليسار ، أو بتعبير آخر لو لم تنف ذاتى ذاتى ، ولو لم تنفِ المرآة نفسها فى المثل الذى قدمناه سابقاً لما أدركت ذاتى. قال الإنجيل الطاهر : من ضيّع نفسه من أجلى يجدها . وليس لسارتر كبير فضل فى هذا النفى والإثبات

وهذه اللعبة الديالكتيكية، فهى من وضع خصم الوجوديين رقم ١. من وضع هجل عينه .

أما وقد ثبت وجود الآخر فلنعرفه عن قرب فما هى صفته ؟ أتراه ذلك الأخ بالإنسانية . أهو ذاتك الأخرى التى يعرض لها غبريل مارسيل فى وصف رائع ؟ أهو ذلك الصديق الذى لا معنى للعيش بدونه ؟ كلا .

يقول سارتر إن الإنسان التفت حوله فرأى العالم على هيئة أدوات ، وبتعبير آخر :أحاط نفسه بكل ما ينفعه من حيوان ونبات وجماد وما يتصل بذلك ، بحيث إن عالماً برمته مشى إليه والتف من حوله . ويكاد يذكرك هذا الوصف بآدم ومن حوله الفردوس ، ولكن هذا الآدم لا يكون إلا بالآخر كما بينا . وهذا الآدم الآخر ضربة على الأول،فإن الفردوس يمشى إليه أيضاً ليلتف من حوله فيصبح كلا الآدميين ضربة على الآخر . إن كلا منهما ينظر إلى الفردوس ويرى خصمه لا على هيئة ذاته، بل شيئاً بين الأشياء مثل الحية والفأرة والنمر .

إذن لا يمكننى أن أنظر إلى هذا الآخر إلا بوصفه عيناً مشؤومة ترقبنى وتهدد حريتى وتغتصب منى سعادتى . وحبذا لو كنت أستطيع إدراك ذاتى بدونه ، أو أن أقول له ما قال الشاعر كورنى فى مأساة هوارس، وكورياس، Albe vous a nommé je ne vous connais plus. ولكنه سيجيبنى ولا شك ، Je vous connais encore et c'est ce qui me tue إنه يهدد حريتى كما أهدد حريته ويحول دون إمكانياتى . وهذا الحد من إمكانياتى يشعرنى بأنه حر إذ لا شىء سوى الحرية يستطيع الحد من إمكانياتى ،ذلك هو سبب القلق الدائم والاستعباد المتبادل .كلانا ممعن فى الذؤوبة فلا يهدأ له بال ولا يقر له قرار . ولو كانت هذه الذؤوبة عارضة لكان هناك أمل بزوالها ، ولكنها أصيلة ملازمة، إذ يتعذر على كلينا أن يعرف ذاته بدون توسط الآخر ،فيا للجحيم الدائم !

تلك العين التى ترقبنى تشعرنى بسقوطى وعدمى . حبذا لو استطعت أن أعتبر الآخر شيئاً بين الأشياء ، ولكنه ذات ترصدنى ، وهذه الذات الراصدة

المخيفة الهائلة ، هي التي سماها الناس الله أو العزة الإلهية (بعرف سارتر) .

ترى أليس لهذه البغضاء الأصيلة حسنة واحدة أستطيع استثمارها ؟ أجل من حسنات هذا الآخر البغيض أنه يعرفني بنفسي ، برذائلي وفضائلي ، بمواطن ضعفي وقوتي ، فحبذا لو استعرت بصره لأبصر نفسي . قال الشاعر :

رأيت بعينها ورأت بعيني

ولكن يتعذر على أن أستعير بصره لأنه ذات حرة ، والاستعارة تجعل منه موضوعاً ، وعندما يصبح موضوعاً فلا أعود أرى نفسي من خلاله ، لأن المرآة تفقد صقالها وتنطمس . إذن فقد قضى على وعليه بالعزلة .

بعد هذه الصورة الجذابة للإنسان ، يحاول سارتر الخلوص من الفرد إلى الكائن عموماً ، إلى الميتافيزيقيا ، فيطرح السؤال : ما معنى الوجود ؟ ولم كان ؟ ولم يكن عدم ؟

غير أنه يتحاشى الوقوع في الخطأ الذي وقع فيه هيدجر ، وهو الارتكاز على الأفراد للخروج إلى التعميم[1] ، والاستناد على الأجزاء لوصف الكل ، وفي هذه الحالة يقتضي للإنسان إلقاء النظرة الشاملة ، ولكن كيف يستطيع ذلك وهو جزء من هذا الكل ؟ إن الموجود داخل البيت يتعذر عليه وصفه بكليته ما لم ينتزع نفسه منه ويحلق من فوقه . ولكن لا يبقى لنظرته من قيمة حينئذ . لأن الإنسان هو إنسان بالنسبة إلى هذا الكل . فما قولك بمن ينتزع عينيه من وجهه ويضعهما على المنضدة وراءه ليشاهد ذاته ملياً فيرى ظهره وما بين كتفيه . وهل تبقى لهما صفة الباصرتين إذ ذاك ؟

ويضيف سارتر أن هذه المعرفة الشاملة لا تستعصى على الإنسان فقط بل على الله ، لأنه إذا كان الله وعياً فلا يمكنه إخراج ذاته من هذا الكل .

صدق سارتر إذا كان قد تصور الله على مثاله ، أو تصور نفسه على مثال

---

(١) في هذا الصدد فقط لأنه كما سترى في مكان آخر ارتكز على التجربة الفردية ، في كتابه (التقيؤ) .

الله ، حينئذ يكون الله أعجز من سارتر . أما إذا كان خالق الكون من العدم حتى سارتر نفسه فإنه يعرفه كما يعرف الفخّارى الآنية التى يصنعها ، ومنها إناء للهوان وإناء للكرامة .

وطبيعى أن يقول صاحبنا بعد هذا التجهيل وتعذر الجواب على سؤال لماذا وجد العالم : إن العالم لا معنى له ، ولا معنى لوجود الإنسان . هذا هو سبب السأم والاشمئزاز والتقيؤ .

فى مطلع الكلام على سارتر وعدنا القارئ بأنا سنعده تدريجياً لبحث أحدموضوعات فيلسوفنا الرئيسية : (التقيؤ La Nausée . وها نحن أولاء نفى بالوعد.

التقيؤ [1]

عرفت الفلسفة التشاؤم منذ فجر التأريخ ، ونظر كثيرون من المفكرين إلى الوجود نظرة سوداء . وأخص من عرف بالتشاؤم الهنود ، وعنهم أخذ شوبنهور. ولكنه هو وأسلافه ، وكذلك المتصوفة والمتقشفون الذين حسبوا الوجود شوكاً وهشيماً ، أو قمامة ومزبلة ، رأوا أن أفضل الحلول هو صرف النظر عن العالم وأبهته وأباطيله ، والفرار من براثن إرادة الحياة ، أو التخلص من شعاب وادى الدموع ، وقصارى القول الهرب من المزبلة .

ولقد رأينا فى معرض الكلام على هيدجر رأيه فى الناس والـ (On) وتبرمه بالغوغاء، واعتبار الوجود فى الناسية وجوداً زائفاً ، وحسبانه أن الناس يختبئون بعضهم وراء بعض كما تلتف الزرازير فراراً من الصياد .

إنهم لأشبه شيء بالأسهم فى الشركات المغفلة ، أو بالأرقام فى الجمع ، مدفوعين إلى ذلك بما يساورهم من القلق والهم، وبالسأم الذى يسد عليهم المنافذ وهو فى صلب الوجود .

غير أن واحداً من هؤلاء لم يجد دواء ناجعاً لهذا السأم أو للفرار من المزبلة عدا سارتر القائل مع أبى نواس : « وداونى بالتى كانت هى الداء » .

يقول الهنود وشوبنهور بالفرار ، وينصح هيدجر بوجوب تصور الموت ، ويرى كيركغورد وجوب الارتماء فى حضن الإيمان، كما يزج السباح بنفسه فى اللجة إذ ينطلق من شاهق . ويقول سارتر: ضع كفيك على صدغيك وأغمض عينيك

---

(١) حبذا لو استطعنا أن نعنون هذا الفصل بلفظة (القرف) العامية ، فمعناها أوسع مدى وأقرب إلى لفظة Nausée التى يرادفها أيضاً التقزز والاشمئزاز والغثيان .

وألق بنفسك . أين . . ؟ فى المزبلة ! ذلك فى وسعك لأنك حر ، فالسقوط فى المزبلة مع الحرية نعيم مقيم ، وترف عظيم .

جاء فى القصيدة المنسوبة إلى عنترة :

لا تسقنى ماء الحياة بذلـــة   بل فاسقنى بالعز كأس الحنظل

ماء الحيـــاة بذلـــة كجهنم   وجهنم بالعـــز أطيب منزل

لو تمرد سارتر على القيود والأغلال لسبحنا بحمده ، فقد سبقه الإنجيل إلى الحرية (تعرفون الحق والحق يحرركم). ولكن الحرية عنده هى أحط درجات الفوضى إذ المقصود بها هدم حالات الاستقرار ، وتقويض الماهية التى تفرض على الإنسان أن يعيش وفقاً لماهيته ، أى إنساناً ينمو ضمن دائرة النظام . إنه يبغى هدم السنن ، سواء أصدرت عن المجتمع أم نسبت إلى الذات الإلهية ، وهى آخر ما يهمه .

النظام أشبه شىء بسور البستانى ، والإنسان يشبه ثوراً هائجاً يلمح الأغراس والخضرة والبقول الغارقة بالندى ، وهو بين أمرين : فإما أن يقمع حيوانيته ، وإما أن يزيد فى ضراوتها فيهاجم السور وينطحه بكل ما أوتى من بهيمية ، ثم يهصر الغصون ويلتهم البراعم ويعفى على النبت الطرير .

وبديهى أن يأمر سارتر باتباع النهج الآخر ، لأن الثور وجد على كل حال ، أى قذف به فى العالم ، ويجب أن يختار لتحقيق ماهيته أى حيوانيته . وتحقيق الماهية يقوم بتهديم السياج وهصر الغصون الأماليد وإبادة الأزهار النواعم . ويسمى هذا النوع من تحقيق الماهية غشاً Tricherie لا خطأ faute ذلك لأنه مقصود من جهة ، ولأنه من جهة أخرى يثير شكوك العاديين من الناس ، أتباع النظام الذين يدعوهم أصناماً ، أو مرائين يلتزمون سمتاً سوياً ، وطريقاً معبداً ، ويخلع عليهم لقباً نظيفاً صادراً عن معدنه فيدعوهم القذرين (الوسخين) ! فحينما صادفت فى مؤلفاته لفظة Salauds فاعلم أنه يعنى بها الفضلاء الكرام . أما أبطاله (الغشاشون) فسيماهم فى وجوههم ، أعداء كل

نظام وفضيلة وتقوى ، فوضويون يركبون رؤوسهم ويتردون فى كل هاوية ، وينغمسون فى كل قمامة نكاية بالأتقياء والمؤمنين .

ويزعم سارتر أن المؤمنين الجبناء يستبعدون القىء أو التقزز والاشمئزاز بوسائل ثلاث : الحقيقة ، والقيم ، والتعالى .

أما الحقيقة عندهم فهى ما يتوهمون من نظم علمية تضع قواعد ثابتة للمظاهر الكونية ، إن هى إلا شرائع تعسفية لا أساس لها ، وإنما يضعها الإنسان للتخلص من فكرة الصيرورة ورهبة الزوال .

أما القيم والجواهر التى ترتكز عليها الأخلاقيات فلا معنى لها ، غير أن الإنسان الواهم يحسب أنه إذا سماها أوجدها بالفعل . ولو عرف صاحبنا اللغة العربية لوضع القيم والجواهر فى كفة ، والغول والعنقاء فى الكفة الأخرى !

أما الوسيلة الثالثة التى يموه بها الجبناء على أنفسهم فهى الميتافيزيقية ، ويدعوها سارتر جنوناً . ويتهم هؤلاء الجبناء الذين فاتتهم شجاعة التردّى فى المزبلة (كأبطاله) ، بأنهم – فراراً من الوجود السخيف – ابتدعوا سماء ونعيماً خالداً ، مما لم تره عين ، ولم تسمع به أذن ، ولم يخطر على قلب بشر ، وضعوا بإزاءها – بغية التهويل والإرهاب – ناراً وقودها الناس والحجارة ، مأكل الهالكين فيها زقّوم ومشربهم غسلين .

لكل دين تعاليمه الأساسية ، فللمسيحية قانون إيمان أقره المجمع النيقاوى ، وللإسلام أركانه الخمسة المعروفة ، وللمذهب السارترى أركانه أيضاً ، فما هى ؟

أول شروط الغش التى يتحلى بها الغشاش هى توديع ما يسميه (الجبناء) وجداناً أو ضميراً ، واستجابة داعى الحيوانية ، وتلبية كل ما تمليه علينا شهواتنا ، ونبذ كل التقاليد والتعاليم المجتمعية ، وما تواطأ عليه الناس من الجهة الأخلاقية ، وتحطيم القيود التى ابتدعتها الأديان والفلاسفة وتبنّتها المدنية . فاركب رأسك أيها الإنسان إلى حيث تشاء ، ساعة تشاء ، وكما تشاء ، لأن الضمير والأخلاق والتقاليد ليست سوى ستار صفيق يحجب عنك حقيقة الوجود ! !

أما الشرط الثانى فيوجب على الغشاش تطليق ماضيه وسلخ نفسه عنه ، متّجهاً إلى الأمام: إلى المستقبل ، قافزاً القفزات السارترية المعروفة ، باعتبار أن ماضيك أيها الإنسان قد تحجّر ومات ، وأنك تجره وراءك راكضاً . ويسهل عليك إدراك ما يريد سارتر ، إذا تصورت قرداً معصوب العينين قافزاً أبداً إلى الأمام، جارًا وراءه جنزيره ، فكلما أمعن فى القفز طال الجنزير بما يتعلق فيه من التراب والهشيم وما شاكل ذلك .

وإنما يريدك سارتر على دفن ماضيك لئلا يقيّدك ماضيك بعادات يحسبها (الجبناء) منبع مكرمات ومطلع مجد ، فتتوهم أنك شخص فى الأشخاص ، وأنك مدار لشىء أو أن لوجودك معنى . وقد يسىء إليك هذا الماضى بأن يردعك عن الموبقات . ولإيضاح هذا المعنى السارترى نضرب لك المثل الآتى :

تصوّر أن إحدى نسيبات القديسة تريزيا دخلت دير الكرمل ونشأت على التقوى ، بين أخوات تريزيا القديسات اللواتى تولين رئاسة ليزيو Lisieux (وقد رفضت إحداهن حضور حفلة تطويب أختها فى روما لئلا يراود ضميرها فى أبهة الحفلة فكرة كبرياء) لمحت شاباً جميلا فى صحن الدير فكلفت به ، ولكن ثناها عن عشقها ماضيها وماضى نسيباتها، فماذا ينصحها سارتر؟. ينصحها بتطليق الماضى كله والفرار مع الشاب الوسيم . فإذا عنّ لها أن تتركه بعد قليل لترتمى فى أحضان آخر ، أجمل منه ، فلا بأس عليها فماضيها مات . فليركض القرد المعصوب العينين ، فالجنزير وراءه لا أمامه !

ويزعم سارتر أن هذه التجربة الوجودية هى التى تعلن لك حقيقة الوجود . الأشياء تكون ما يريك هواك، فلا حقائق ثابتة ولا قيم ، إن هى إلا أسماء فارغة متى أزيلت عنها ألقابها بدت عارية . فلا قواعد ولا أنظمة ولا أخلاقيات . كل شىء مطاط ، وكل شىء ينفلت كالسراب ، وعبثاً يحاول الفلاسفة تجميد السراب بما يخلعونه عليه من مفاهيم وقيم .

بعد أن أنكر سارتر الله والروح ، والثواب والعقاب ، والقيم والحضارة

والأخلاقيات ، حق له أن يجلبب الوجود بالرداء الأسود الذى خلعه عليه .

إن المسيحية تسمى هذه الدنيا وادى الدموع . والإمام على يقول : إنها أهون عليه من ورقة فى فم جرادة تقضمها . وبهذا يقول المتصوفون المؤمنون ، ولكنهم يرون لهذا الوجود معنى وسبباً من خلال الله والنفس والخلود والقيم ويؤمنون بالحضارة .

المقدمات السارترية اعتباطية تعسّفية ، فلا غرو أن تبلغ ما بلغت من النتائج ، فلو أخذت أجمل فتيات الأرض وسلبتها عينيها ، وسلخت وجهها ، وصلمت أذنيها ، وهشمت أسنانها لغدت مخيفة حقاً ، فإذا سلبتها روحها أصبحت جيفة ، أصبحت مزبلة .

يزعم صاحبنا أن التجربة الوجودية هى التى كشفت له القناع عن المزبلة وأطلعته على الحقيقة المرة ، ولكنه وقع فى الخطأ نفسه الذى تورّط فيه هيدجر ، أى الخلوص من الفردية إلى العموم . غير أن هيدجر على إلحاده ـ وقد نفى عن نفسه هذه التهمة برغم أن فلسفته تفضى حتماً إلى الإلحاد ـ ظل محترماً لأنه قال كلمته ومشى . أما سارتر فنصب ذاته علماً للغشاشين سواء أكان ذلك برواياته الطافحة بالقمامات ، الزاخرة بالفجور ، أم بتدريبه قطيع الغشّاشين فى مقاهى باريس ، فحيثما صادفت فى حى سان جرمان ومقهى Flore ومقهى Deux mugets متهتكاً خليعاً ، أو امرأة هلوكاً ، أو قذراً غلفته أطماره وغدا شعره الطويل ملعباً للقمل ، فاعلم أنه أو أنها من أتباع سارتر . . . عاشت الحرية !

يحق لسارتر أن يبلغ النتائج التى وصل إليها استناداً على تجربته واختبار أبطاله ، ولكنها تجربة تنقض بمثلها ، فماذا يردّ على الشهداء والحبساء والقديسين الذين أحسوا من خلال آلامهم وفقرهم ودموعهم غبطة ولذّات لا توازيها مناعم (المزبلة) وحرية سارتر ؟ .

تلك الحرية المزيلة ، ليست من الحرية فى شىء ، لأنك لست حرّاً فى الصدوف

عن المزبلة ، بل يحتم عليك صاحبنا الارتماء فيها ملبياً داعي الشجاعة. ويذكرك هذا التناقض بما يفعله المفكرون الأحرار Libres penseurs الذين يوجبون على المؤمنين احترام حريتهم ، ولكنهم لا يتركون للمؤمنين حرية الإيمان .

وأكبر الأدلة على وجود الحرية السارترية هو الإمكان . ولا تخدعنك هذه اللفظة ! فإن سارتر يقصد بها إمكان الغش والارتماء فى المزبلة ! لأنه بعد أن تصور الموجود ممتلئا جامداً ، مظلماً خانقاً ، أعوزه الهواء للتنفس فأعلن القلق الواعى شقاً أو منفذاً يتسرب منه الهواء ، وهو العدم الذى أشرنا إليه فى أبحاثنا السابقة ، فنفذ من خلال هذا العدم ، طريق الحرية ، إلى المزبلة .

إذن فالحرية ترتكز على العدم ، بل هى العدم نفسه ، وبتعبير آخر ، هى الإمكانية المعطاة لى بأن أصير الكائن الذى لم أصره بعد ، وألا أكون الكائن الذى أنا هو . وإيضاحاً لهذا المعنى يقول لك صاحبنا : إذا كنت أيها القارئ مؤمناً صالحاً فهذا وجودك الزائف ، لأن فى وسعك أن تصير سارترياً ولا يعكس . الحرية اضطرارية فيجب أن تختار ، ورفض الاختيار هو اختيار من نوع آخر ، أى اختيار سلبى .

ويذكرنى هذا النوع من الاختيار بنادرة مؤداها أن شخصاً ادعى أن فى وسعه تكلم الإنكليزية إذا عرف منها خمسين لفظة فقط . فسئل فى ذلك فقال : أستعمل اللفظة الواحدة لمعان عديدة . فسئل الزيادة فى الإيضاح فقال إذا أردت أن أدعو أحداً إلى غرفتى قلت له (كم هير) فإذا أردت صرفه ذهبت أنا نحو الباب وقلت (كم هير) .

من وراء هذا كله يبغى سارتر أن تختار نفسك وتخلق نفسك . لقد قذف بك فى هذا الوجود فتدبر . قال الشاعر :

وإنما رجل الدنيا وواحدهـــا   من لا يعوّل فى الدنيا على رجل

ويضيف سارتر : ولا على الله . ومن هنا كانت الحرية عبئاً يقصم الظهور ، ولكنها ذات قيمة بل هى القيمة المطلقة . وبما أنها كذلك فإنها تقضى على

الجبرية من أى نوع كانت ، فلا شيء يستعبد الإرادة .

وقد فنّد سارتر زعم القائلين بتفوق الشهوات على الإرادة . الإرادة لا يعلوها شيء ، لأن الحرية تكفلها ، والإنسان الحر يفتح الطريق الذي تسير عليه الإرادة وفقاً لخطة يرسمها . ولو كانت الإرادة مسوقة بدافع خارجي لظل سبينوزا مسيطراً . كما أن سارتر خالف القائلين بأنها تتم طبيعة الإنسان أو ماهيته ، فالمرء يختار إمكانياته من جهة ، ووجوده يسبق ماهيته من جهة أخرى .

الحرية أساس الوجود والإرادة والشهوات ، يدلك على ذلك تحليل العمل الذى يقوم به الإنسان . فالمعروف أن لكل عمل أسبابه ودوافعه وعوامله . والفرق بين الأسباب والدوافع هو أن الأولى موضوعية عقلية ، أما الثانية فذاتية عاطفية . ويوقعنا هذا التمييز بين الطائفتين فى مشكلات ، لأن الفارق غير واضح ، فيتداخل السبب والعامل ، فلا سبب قائم بذاته ولا عامل قائم بذاته ، بل بالنسبة إلى عمل معين ، يوضح لك هذا التداخل المثل الآتى :

نفترض أن شاباً عزباً ذهب إلى بيت نسيبه لأداء واجب التعزية ، بمناسبة وفاة جدة صاحب البيت ، غير مدفوع بهذا السبب الظاهرى ، بل رغبة فى مشاهدة الفتاة حفيدة المتوفاة . فالعامل هنا عاطفى لا عقلى . وهذه الزيارة معناها انبثاق الضمير الحى الحر واتجاهه نحو إمكانياته . وقد تلازم فيها السبب والعامل والغاية ، مظاهر ثلاثة لعمل واحد . ثلاثة أقانيم فى لاهوت واحد ، هو الحرية .

يريد سارتر بهذه الوحدة فى الحرية القول بأنها هى والعمل واحد ، فلا مشاورة ولا مفاوضة . القرار قد اتخذ من قبل ثم حاول الإنسان أن يجد له سبباً معقولا . أجل قد يكون السبب عاطفياً بحتاً ، ويعود الإنسان فيحاول تبريره ، مع أنه نواه منذ اللحظة الأولى ، ولكن ألا ترى أيها القارئ أن المرء فى هذه الحالة يكون مسوقاً انسياق الفتى إلى الفتاة ، وهذا ليس من الحرية فى شيء .

الحرية تستنير بالعقل والعاطفة والأخلاق ، بالإنسان مجموعاً لا متفرقاً .

قال سارتر الحرية والوجود واحد، لذلك كان شعورى بعملى و بوجودى واحدا. فإذا سلمنا بأن اختيارى هو ذاتى يحق لنا أن نزعم كون هذا الاختيار مبنياً على أسباب عاطفية كانت أم عقلية . ومجرد القول بالعاطفية والعقلية أوجد الأثنينية أو المعركة الداخلية التى مرجعها الإنسان، ومعناها أنه لا يختار نفسه فقط بل ينتخب من بين الوجوه العديدة الممكنة التى تتراءى له، ويحقق منها ما يحقق. ولكن سارتر يسد المنافذ على القوة والماهية ، ويضيف أن الذات تحضر نفسها أى تعيش الحل الذى تحل به المشكلة . ومعنى ذلك أن العالم هو ما نضع فيه، فإننا إذ نختار أنفسنا نختار العالم ، عصفوران بحجر واحد ، العالم هو من صنعنا .

وكما أن الضوء يشعرك بوجود الألوان، فالقلق والمسؤولية يشعرانك بوجود الحرية ، فحريتى تهدد إمكانياتى من جهة ، ومن جهة أخرى فوجودى فى هذا العالم لا معنى له ، وإنى مرغم على تحمل هذا الوجود اللامعقول الواهن الباعث على الاشمئزاز .

ولا تنس أن الإمكانيات السارترية لا تسبق وجودها بل تكون معه كما يكون ظل الراكض فى الشمس ملازماً لصاحبه. أنا حرّ وكفى، ولكن بئس الحرية، فلم أجئ إلى العالم بحريتى . أنا حر أن أتخبط فى اللجج، غير أنى لم أكن حراً بسقوطى فى البحر الخضم فقد قذف بى إليه قذفاً .

إنه يندد بتلك الحرية المجبرة على الاختيار وتحمّل التبعات والقلق ، ولكنه لم يعدد كل معايب هذه الشوهاء التى أفسدها . لقد أنكر وجود إله يخلق من العدم ثم أعطى هذه الصفة للحرية ، أليس الإنسان والحرية واحدا ؟ .

ولم يكتف سارتر بإيجاد هذا الإله البكر فوقع فى التناقض ، إذ أنه بعد أن جعل الشيء بذاته مليئاً جامداً أوجد فيه شقاً عدمياً بدون ما سبب، واستخرج منه الحرية والإنسان العدمى الطالع من خلال العدم ، فحريته نقص وجود .

وبسبب هذه الحرية العمومية الإكراهية اللامتناهية اضطر الإنسان

أن يحمل الوجود على منكبيه ، وليته يستطيع أن يقول له ما قاله سمعان للمسيح حين حمله على منكبيه : اطلق يا رب عبدك بسلام لأن عينيّ أبصرتا خلاصك . فلا خلاص ولا مناص ، ولا يجديك التذمر شيئاً أيها المخلوق المسكين ، فإلى من تشكو ؟ لا شيء إلا أنت والعالم . حكم عليك بالوجود ولا يجديك شيئاً تكرير قول المعري :

هذا جناه أبي علىّ　　وما جنيت على أحد

فاجن مثلما تريد وعلى من تريد . وبرغم دمامة هذه الشوهاء (الحرية) فسارتر يقول إنها مصدر كل قيمة أو هي القيمة بالذات .

وسبب ذلك في رأيه أن الإنسان الواعي هو الموجود الوحيد الذي يستطيع مشاهدة ذاته ، فيكون رقيباً على نفسه، وبتعبير آخر : أن الذات تستطيع حضور نفسها وتستعلن لذاتها على شكل إمكانيات ، أي تصاميم يضعها المرء ويقوّمها لأنها ترمي إلى سد نقص فيه . فأنت تصمم على درس الحقوق أو الهندسة ، أو تعزم على ركوب الطائرة والسفر والتجارة ، شعوراً منك بنقص وسعياً وراء تكملة الذات . وهل الحرية شيء آخر سوى الشعور بهذا النقص والعمل على سده ؟ أي تحقيق الإمكان . ودفعاً للالتباس نرى إيضاح الإمكان السارتري من جديد .

ذكرنا عند الكلام على الضمير الواعي عند سارتر أن الوعي لا يكون قائماً بذاته كالإناء الفارغ المستعد لاستقبال الأشياء . فالوعي معناه وعي شيء ولا يكون مجرداً عما يحتويه ، كالأب لا يكون إلا بالابن ، إذ يتعذر عليك أن تدعو زيداً أباً ما لم يكن له ابن . وهكذا القول في الحرية السارترية ، فهي تعي إمكانها أي تسد نقصها ، وبذلك تضع القيمة أيضاً . فطلوع الشمس ينطوي على الدفء والضوء معاً . بعد هذا الإيضاح فلننظر ما هي الإمكانية العليا أو القيمة المطلقة التي يستهدفها الإنسان ويتوق إلى تحقيقها ؟ .

لابد لنا للجواب عن هذا السؤال أن نتجنب الطرق التي التزمتها الكلاسيكية ،

فنستبعد المفاهيم والأقيسة المنطقية ونلجأ إلى الإنسان الموجود فى العالم ، ذلك البشري الذى تنم أدنى حركاته على كليته ، لأنه كل قبل أن يكون أجزاء ، فهو المرآة الصارخة التى تعبر عن داخلها . بناء عليه فلننظر إلى اتجاهه فى الاختيار ، أى إلى الجهة التى تميل إليها حريته بديهياً .

لو كان لديك نحلة وخنفساء وعصفور ، وكنت فى حديقة تحوى زهراً ومزبلة وتينة ، وأطلقت هذه الثلاثة لاتجهت النحلة إلى الأزهار ، والخنفساء إلى المزبلة ، والعصفور إلى التينة ، وبعد فإلى أين يتجه الإنسان فى الإمكانية العليا أو القيمة المطلقة ؟

لا ريب أنه يتجه إلى الوجود ، فالوجود يهمه قبل كل شىء آخر ، إذ يتعذر عليه أن يذهب إلى ما وراء الوجود فلا شىء وراءه (فى عرف سارتر) .

إذن فالممكن ، والقيمة ، وإرادة الوجود ، والوجود ، كلها مترادفات تعبر عن حقيقة واحدة هى ، أن الإنسان يتوق إلى الكينونة ، إلى أن يكون ، ولكن ما سبب هذا التوق ؟ .

التوق يؤذن بالنقص ، فالتوق إلى الأكل يشعر بالجوع ، وطلب الماء معناه العطش ، فما معنى هذا التوق فى الإنسان ؟ .

قلنا إن الإنسان السارترى هو الحرية المرتكزة على ذاتها ، أى على العدم ، وشعور المرء بهذا العدم يحدوه للبحث عن ركيزة يستند إليها فتستقر قدمه ولا يبقى معلقاً فى الفراغ الرهيب . إنه يسعى إلى شىء ملىء ثابت ، وهذا الملىء الثابت المستغنى بنفسه عما سواه هو الشىء بذاته الـ En soi وبتعبير آخر يظل الإنسان ساعياً باستمرار للجمع بين الصفتين الـ En soi والـ Pour soi . هذا هو المثال الأعلى الذى يتجه إليه صاحبنا ، ولكن :

أيها المنكح الثريا سهيلا   عمرك الله كيف يلتقيان ؟

ويقول سارتر إن هذا الكائن الساعى للجمع بين الصفتين المذكورتين لن يوجد لأنه يحاول إدراك نفسه بحيث يكون عماد ذاته . هذا هو الذى يسميه

المؤمنون (الجبناء القذرون) : البارى تعالى . إذن فخلاصة القول أن الإنسان يتوق ليكون إلهاً . بعد أن قال سارتر بهذا الظمأ الدائم إلى الكينونة ، وبالسعى المستمر إلى المثل الأعلى والاتجاه إلى الشىء بذاته En soi شعر بأن قدمه كادت تنزلق إلى عالم الماهية .

فى الأحاجى العامية التى يلهو بها القرويون فى ليالى الشتاء حول المواقد هذه (الحزورة) : عوج قرنيها صفر عينيها طوال ذينيها ، العنزة الله لا يهديك عليها .

ويقابل ذلك باللغة الفصحى : ما هى تلك التى اعوجّ قرناها واصفرّت عيناها ، وطالت أذناها ، هى العنزة لا هداك الله إلى معرفتها[١]

أجل فالماهية ليست سوى ما أورده سارتر ، هى العنز الوارد وصفه فى الأحجية . وقد سبق له القول بأن الماهية أو الطبيعة مخالفة للحرية ، إذ تضطر الحرية إلى تحقيق طبيعة معلومة ، أى إكمال خطة مرسومة، فما العمل لإنقاذ الحرية ؟ .

وبم يجيب سارتر عن اعتراض معترض يقول له ، لقد سيّجت بيدك على هذه الحرية التى لا ينبغى لها أن تعرف حداً أو تتقيد بنهج مرسوم .

لقد استدرك صاحبنا استدراكاً واهناً فقال : برغم سعى الإنسان إلى التألّه وتوقه إليه لا يظهر له طريقه واضحاً بل يبدو على شكل رمزى مبهم ، فيرتدى طابع الحالات التى يمر بها الإنسان ، إذ تسلمك كل حالة إلى ما بعدها . تنفتح غرفة على أخرى إلى ما لا نهاية له بحيث لا يكون للحرية حد . أعطنا خبزنا كفاف يومنا ، ولكنه يوم يتجدد أبداً .

لقد غالى سارتر فى الحفاظ على الحرية حتى شوّهها ، فليس من الصحة بشىء أن يعتبر الماهية ضربة على الحرية . وماذا يحول دون تمتع المرء بالحرية ، ضمن دائرة النظام ؟ وما يمنعك أيها القارئ أن تكون قديساً أو مجرماً أو جاهلا

---

(١) يحملنا على وضع المرادف الفصيح كون اللغة العامية محصورة فى مناطق معلومة ، ونحن إنما نكتب للناطقين بالضاد عموماً ، وغاية هذا الكتاب تسهيل الوعر لا إضافة ألغاز إلى ألغاز .

أو عارفاً فأنت حر أن تصير ما تريد، على شرط أن تبقى ضمن دائرة إنسانيتك أى ضمن طبيعتك أو ماهيتك . ويستحيل عليك أن تصير عصفوراً أو نملة أو نمراً ، لأن ذلك خارج عن نطاقك ، عن الإطار الذى حددته لك ماهيتك .

الكلاسيكية لم تحذف حريتك بوضعها هذا الإطار ، ولكنها حذفت المستحيل، والمستحيل هو العدم بالذات، ومن يحذف العدم لا يكون قد حذف شيئاً .

يزعم سارتر أن الحرية (وهى الإنسان بالذات) لا يتقدمها شىء، فهى وجود متقدم ، تنبثق على البديهة ومعها الإنسان . وقد أوقعه فى هذه الضلالة تصوّره أن الماهية شىء قائم بنفسه قبل الوجود . ولكن الكلاسيكية لم تقل هذا بل قالت إن الماهية فكرة مجردة يكملها الوجود ، فهى من هذا القبيل كالهيولى لا تكمل إلا بالصورة . إذ لا تكون الهيولى وحدها أبداً . ولكن سارتر ، على عبقريته الهائلة ، المتجهة للشر ، لا يستطيع تصور الأشياء إلا مادية جامدة ، فقد خشى على الوجود من هذه الماهية وأن يتدخل الله بينهما فغار من الماهية هذه الغيرة . وجاء فى حديث مسند : إن المرأة الغيرى لا تعرف أعلى الوادى من أسفله .

قيل إن أحد المسيحيين الأتقياء تزوج امرأة ممعنة فى الغباوة ، واتفق له مرة أنه كان يصلى فى غرفته، ويناجى الذات الإلهية بحرارة وبصوت مسموع فيقول : أيتها الذات التى يتجه نحوها قلبى ولسانى إنى أحبك وأعبدك . وسمعته زوجته فاقتحمت الغرفة وقد خنقتها الغيرة، وأخذت بعنق زوجها وصاحت به: من هى هذه التى تناجيها يا نذل ؟ .

وسارتر يغار على الحرية من الماهية . وبعد فليس هذا المحاوِل أن يصير إلهاً مجرد توق ، إذ يقتضى أن يكون هناك تائق، كما يقتضى الصوم أن يكون هناك صائم .

لقد صرح سارتر بأن لا تفاعل بين الـ En soi والـ Pour soi بل علاقة

فقط . أجل، وهذه العلاقة نفسها هى الماهية الرابطة بين الله والإنسان . إن إنكار الله والقول بالمادة فقط هو الذى جلب على سارتر كل هذه النكبات والمتناقضات، فبدلا من الله وضع الحرية العدمية أو الإنسان . وحسب الإنسان فخراً ، فى رأيه ، أن العالم من اختياره .

مناقب سارتر

آثرنا التوسع فى درس هذا المفكر ، وأوليناه من الأهمية أكثر مما أولينا سواه ، لا بالنظر إلى قيمته الذاتية ،أو مكانة فلسفته ، أو جدتها ، بل لأننا اعتبرناه موضوعاً صالحاً لدرس الرذيلة . فلو وقع الطب على مريض يجمع الجراثيم كلها ، لما اختار بديلا منه لدرس الأوبئة . . . مثل هذا السبب يحملنا على إطالة الوقفة، فلقد جمع صاحبنا كل مساوئ الوجودية، فهيأ لنا بذلك سبيل معرفة جراثيمها .

أما إن فلسفته لا تنطوى على كثير من الجدة فلأن فى الأقدمين من سبقه إلى القول بالشيء بذاته أو بالملء ، استبعاداً لوجود الخالق . ومنهم برمنيدس الإيلى (٥٤٠ ق . م .) القائل بوحدة الوجود . ولقد كانت الحقيقة الأولى فى نظره اعتباره أن (الوجود موجود،ولا يمكن إلا أن يكون موجوداً) . أما اللاوجود فلا يدرك إذ أنه مستحيل لا يحقق أبداً ؛ ولا يعبر عنه بالقول ، فلم يبق غير طريق واحد هو أن نضع الوجود وأن نقول إنه موجود .

ويقول برمنيدس « الفكر قائم على الوجود ، ولولا الوجود لما وجد الفكر ، لأن شيئاً لا يوجد ولن يوجد ما خلا الوجود » . ولما كان الوجود موجوداً فهو قديم بالضرورة إذ يمتنع أن يحدث من اللاوجود . ويمتنع أن يرجح حدوثه مرجح فى وقت دون آخر ، فليس للوجود ماض ولا مستقبل ولكنه فى حاضر لا يزول[1]

وقد سبقه أرستبوس القوريناٸى (٤٣٥ — ٤٦٦ ق . م .) إلى الانحطاط الأخلاقى ، واعتبار اللذة الخير الأعظم ، ووجوب الاستجابة لصوت الطبيعة

(١) انظر تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم .

بدون خجل ولا حياء ، واعتبار القيود والحدود من وضع العرف . ولكن أرستبوس برّز على سارتر ، فأوجب على أتباعه الانتحار حين لا يبقى من الحياة نفع ولذة ، ولقد جبن السارتريون المتبرمون بالحياة عن التخلص منها .

أما القذارة والوقاحة فقد سبقته إليهما المدرسة الكلبية اليونانية ، التى وجدت بين القرن الرابع والخامس ق . م .

وكان الكلبيون يشترطون للانضمام إلى زمرتهم أن يعدل المريد عن خيرات الدنيا ، ثم ينزل عن مكانته الاجتماعية فيلبس لباس عامة الشعب ، ويرسل شعر الرأس واللحية .

ولما تغير الزى الشعبى بتأثير المقدونيين احتفظوا هم بزيهم فكان دلالة عليهم . . . وكان فيهم كثير من الشذوذ ، مثل أن يقف الواحد منهم عارياً تحت المطر فى برد الشتاء . . . وكانوا يغشون المجالس ويتطفلون على الموائد فيجابهون الحضور بنقائصهم فى قول جرىء إلى حد البذاءة ، لا يستحيون ولا يفرّقون بين المقامات [١]

غير أن الكلبيين كانوا يتذرعون بأنهم طلّقوا الدنيا ونصبوا أنفسهم حرّاساً للفضيلة .

أما انطلاق الإنسان من كل قيد بحيث يفعل ما يشاء أنىّ شاء وساعة يشاء ، فلم يزد سارتر شيئاً على الإطار الذى وضعه ديكارت لله تعالى ، فاقتصرت مهمة سارتر على سرقة الإطار وإنكار الله ووضع الإنسان مكانه بحيث لا يكون لحريته قيد ولا شرط . وإننا نبسط فى المقطع التالى الإطار الذى وضعه ديكارت لحرية الله ، أخذاً عن محاضرة قيمة للصديق الدكتور كمال حاج [٢]

« حدد ديكارت الله فى التأمل الثالث بقوله : أعنى بكلمة الله جوهراً لا متناهياً أبدياً ثابتاً حراً كلى المعرفة والقدرة . والحرية فى نظر ديكارت أبرز

---

(١) يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية .

(٢) انظر العدد رقم ٦ من مجلة الحكمة حيث نشرت هذه المحاضرة .

صفات الله بحيث تنطوى على صفاته الباقية جميعاً ، لذلك فإن الله حر ، قدير على كل شيء . وهذا لا يعنى أن حريته تتناول الممكن فحسب، ولكنها تمس الحقائق الأبدية ، فهو الذى صنع الأشياء وسوّغ الماهيات الفلسفية وقرر القضايا الهندسية ، به كانت وبغيره لم تكن . هو الذى أرادها ضرورية لنا بدون أن تكون ضرورية عليه ، وإلا كان مضطراً فى إرادته ، فلو أراد الله أن يسطّح الجبال وهى بعد جبال ، ولو أراد أن يديجر الشمس وهى بعد منيرة ، ولو أراد أن يجوهر العرض وهو بعد طارئ ، واو أراد أن يستبيح المحارم وهى بعد إساءة، لاستطاع أن يحقق ما يريد على النحو الذى يريد، فيفتى بجواز ما لا يجوز إلى ما هنالك من المتناقضات .

هو الذى خلق كل شيء من لا شيء . وهو الذى سمح لعلمه أن يسع كل شيء ولإرادته أن تجيز كل شيء ، فيظل كل شيء عدماً حتى يريد الله أن يكون، فيأتى حينئذ على أثر وجود من أمر الله . إن الله لا يعرف حداً يقف عنده فى خلقه ،وكيف يمكن ذلك وهو الحد الذى به يكون كل حد آخر ؟ .

ولا يرزح تحت عبء منطق ولا تخيم عليه ماهيات من فوق،ولا يأتمر بحقيقة كائنة فى الخارج ،ولهذا لا نستطيع أن نتعرض لما نهى عنه، ولا أن نعترض على ما استحسنه ،فنى ذلك حد لحريته، ولا يتصور أن يكون لحريته حد أوسع سعة منها . وزبدة القول أن الحقيقة المطلقة مخلوقة من لدن الله خلقاً حراً ، فهى إذن معدومة الوجود لولا وجود الله ، لهذا جاز له وهو الذى أمرها فكانت أن يسوغ نقيضها فيكون . . . إن الحقيقة إذن ليست جوهراً إلا بالنسبة إلى الله، لأن وجوده خير منها ولأنها هى الصادرة عنه، وعلى هذا الضوء يصح لنا أن نسمى ديكارت وجودياً من جهة الله لا من جهة الإنسان ، لأن الإنسان يتقيد نوعاً بالحقائق التى يقررها الله ، أما الله فإنه لا يتقيد وجوده بجوهر من الجواهر . » .

كذلك هو الإنسان فى نظر سارتر ،فوجوده خير من الحقيقة لأنها صادرة

عنه ، يستطيع تربيع الدائرة وتدوير المربّع واستباحة المحارم ، ويفتى بجواز ما لا يجوز . لا يرزح تحت عبء منطق ، ولا تخيّم عليه ماهيات من فوق ولا يأتمر بحقيقة كائنة فى الخارج .

بعد أن بيّنا لك الإطار الديكارتى الذى استغله سارتر يجدر بنا أن نحدثك عن سوء نيته الشائعة فى فلسفته .

ولا عجب فإن سارتر ينظر إلى العالم من خلال قاعات الخلاعة ودور الفجور ، بل من خلال الحانات ، ومن هنا كانت نظرته الخسيسة إلى الزواج والعائلة التى هى أساس المجتمع . إنه يحسب أب العائلة ممثلا بارعاً يقوم بتمثيل دوره كى لا يتّهم بالقسوة والشذوذ عن الطبيعة ، فإذا كان سارتر وليد أبوين مجردين من الإنسانية فله عذره فى هذا الاستنتاج ، وكذلك القول إذا كان لقيطاً جهل الحنان ومعنى الأبوة .

الفكرة الرئيسية التى تسود فلسفته هى كون الإنسان منافقاً على نفسه وعلى الآخرين ، لذلك تراه فى كتابه (الكون والعدم) منكراً النعمة بكل مظاهرها ، مشوّهاً معنى السخاء وبسطة الكف ، إذ لا يرى فى العطاء سوى وسيلة استعباد الناس .

ولا يقتصر على تشويه معنى السخاء بل يتعداه إلى معظم الفضائل فيراها ببصيرة مقلوبة ، ويعتبر فضيلة الوداعة مثلا مظهراً شاذاً من مظاهر الذل والتماوت ، جرياً على عادته فى المغالطة .

من المعلوم أن الرذيلة فضيلة مقلوبة ، فالتّهور مثلا رذيلة تنبع من فضيلة الشجاعة ، كما أن الإسراف نقيصة تنبع من فضيلة الكرم . لذلك ترى صاحبنا يعمد إلى الوجه المشوه المقلوب ناظراً إليه من خلال وجدانه الميت ، يتناول الصورة ويعممها ، يبحث عن الفضيلة ليشوهها ، ويفتش عن إله لينكره ، كما يتعمّد الصياد البحث عن الطريدة ليفتك بها .

وليس أمهر منه فى السفسطة أى المغالطة،فإنه يضرب مثلا على النفاق الحزنَ المصطنع فيقول :

توفى رجل لا تربطنى به صلة وثيقة فزرت العائلة مغزياً ، وتظاهرت بالأسى . غير أنى ما عتمت أن خرجت من بيته إلى الشارع حتى لقيت صاحبى أو صاحبتى فنسيت كل شىء .

وما ترى يكون رأيه فى صديق :يخرج من بيت فقيد حبيب ، والجراح فى قلبه ، والغصة فى لهاته ، والعبرة احترقت بين أجفانه فيلقى صاحباً يجهل الفقيد ، فتحمله اللياقة على التجمل بالصبر فيتلقى صاحبه باشاً ؟ أفيكون هذا الرجل منافقاً يتكلف الحزن والبشاشة فى نظر سارتر ؟

ومن مغالطاته التابعة سوء نيته مثل يضربه فى مؤلفه (طرق الحرية) Les chemins de la liberté فيقول :

كثيراً ما يقع لصاحب الميول الشاذة أن يروى حوادثه الغرامية ، رافضاً الاعتراف بأنه شاذ، أىأن الظروف ساقته إلى ذلك ، لا أنها عادة متأصلة فيه . ويغيظ سوء نيته ، وعدم اعترافه بشذوذه — برغم إقراره بالحوادث — صديقاً حميماً له ، فيطلب منه أن يكون مخلصاً لذاته فيصرح بحقيقة نفسه وبرذيلته تلك .

وهنا يتساءل سارتر فيقول ترى أيهما سيئ النية أذلك الشاذ أم صديقه بطل الإخلاص ؟

وبديهى أن يأخذ جان بول جانب الشاذ فيدافع عنه بما مؤداه : أن الشاذ يسرد أخطاءه ولكنه لا يريد أن يعامل كشىء هو ما هو ، فموقفه موقف المتفهم للحقيقة الإنسانية ، غير أنه فى الوقت نفسه دائم الفرار من ذاته . وعندما يصرح أنه غير شاذ يقصد بهذا النفى مثل المعنى الذى يقصد إليه من يزعم أن هذا الباب ليس تلك الخزانة ، وأن الرجل الذى يعترف بشذوذه لا يبقى شاذاً بل يتجه شطر الحرية والنية الحسنة . أما صديقه بطل الإخلاص فهو سيئ النية لأنه يطلب منه أن يكون ما هو ، وأن يعتبر نفسه شيئاً،أى يطلب منه أن يتحجر

فلا يعجه شطر الحرية !.

ويستخلص سارتر من هذه البهلوانية المحشوة بالمغالطة وسوء النية أن مقتضى الإخلاص يرتكز على سوء النية . وأقل ما يقال فى هذا الكذب السارترى أنه مغالطة فاضحة ، فإذا كان الصدق يدعى فى معجمه سوء نية فماذا يدعى سوء النية إذن ؟ إذ لا يسع المفكر ، مهما يكن تفكيره ضئيلا ، أن يفهم معنى عبارة سوء النية إلا أنها مناقضة للإخلاص والصدق ، وإذا كان الأبيض مظهراً من مظاهر السواد فلا يبقى ثمة سواد ، لأنه يتعذر عليك إدراك البياض ما لم تعتبره معاكساً للسواد . ويزعم سارتر أن المرء عندما يعترف بأنه ارتكب أعمالا احتيالية أو أتى ضروباً من اللصوصية أو الشذوذ فلا يعود لصاً أو محتالا تاماً، فتخف جريمته كما يتناقص الجراب الملىء إذا ثقب قليلا فتنفس وخرج منه الهواء . وينسى أن الكذاب واللص والشاذ إذا اعترفوا بخطاياهم مخلصين صادقين يرجى منهم أن يتوبوا فتصلح حالهم، والتوبة والصلاح آخر ما يهم أمثاله .

المغالطة تتناول أهم ركيزة يدعم بها صاحبنا فلسفته، نعنى بها الحرية، فيحددها بكونها خاصة الإنسان التى ترشح عدماً ، ويزعم أنها المنفى ، وأنه محكوم على الإنسان بأن يكون حراً . وهى كالوجدان أو الوعى نقص وخسران، لذلك نجد أحد أبطاله (متى) فى روايته (المهلة) يصيبه الدوار حيال الحرية ، فيعزم على الانتحار غرقاً فى نهر السين، ثم يرجئ ذلك إلى موعد آخر . ولكن أليس فى هذا التأجيل تقرير ، أو ليست الحرية هى التى قررت ؟ فإذا كانت نقصاً وخسراناً فكيف تصح أساساً للاختيار وإرجاء الانتحار ؟ وبأية بهلوانية استطاع فيلسوفنا أن يعبر من النقصان إلى التقرير ؟ أليس هو القائل فى كتابه (الكون والعدم) « الحرية تنطبق على العدم الذى هو فى قلب الإنسان ، وحقيقة الإنسان تقوم بأن يختار نفسه فإنه لا يتلقى شيئاً من الخارج ولا من الداخل »؟. وهذا القول يجره إلى الزعم بأن الإنسان مجموعة تصرفاته، فهل يستقيم هذا الاستنتاج ويصح القول بأن الإنسان يساوى مجموعة تصرفاته ؟

وهل يجوز إهمال المعركة التي تقوم في صدر المرء ضد تصرفاته ؟

يعرف كل ملمّ بالأدب رواية (السيد) Le Cid للشاعر الخالد كورنى فهل يصح تحديد شيمن وحبيبها رودريغ – الذى قتل أباها فصدّته وأقصته وعرّضته للموت – بناء على تصرفات الحبيبين فقط ؟ كلا .

إن المعركة الداخلية التي مزقت نياط القلبين هي عقدة المأساة ، وبها نتعرّف البطلين ونسبر غورهما . أما التصرفات فأقل من ثانوية ولدتها الظروف ، فمن ينظر إلى الأعمال يعلم أنه ضال مضلّل .

ولا غرو أن كبرياءه ساقته إلى القول بالحرية العدمية وإن هي إلا فراغ أوجده في صميم الشيء بذاته La chose en soi وهي نظرية أعصى على الفهم من نظرية الخلق من العدم التي تثير تهكمه وازدراءه .

ويشبه موقفه التهكمي بالله وبالخلق ودعوة الناس إلى الأخذ بنظريته هو ، موقف الطبيب الذى يزور مصاباً بالقرحة المعدية فيهزأ من طبيب آخر ويزدريه لأنه أمر المريض بالاقتصار على الحليب ، بحجة أن الحليب ثقيل على المعدة ، ثم يأمر المريض بتناول البيض المسلوق واللحم المشوى والسردين باعتبارها أخف وأقرب إلى الهضم ! .

وأى غموض يفوق غموضه إذ يزعم أن المرء مخلوق نافل يتوق إلى صيرورة ، أى إلى أن يصبح كائناً جامعاً بين الشيء بذاته والشي لذاته ، وبتعبير آخر إنه يتوق إلى الألوهة . فما معنى الألوهة في معجم سارتر ؟

وما له وللألوهة وهو القائل بلسان أحد أبطاله غتز (Goetz) في روايته الشيطان والإله الصالح Le diable et le bon Dieu « لِمَ هذا السكوت ، أى لم يسكت الله ولا يجيب ؟ ولم يتحجّب عنى وقد تراءى لحمارة النبي ؟ » (يقصد بلعام الوارد ذكره في التوراة) .

فيجيبه الكاهن هنريش : لأنك لست في الحسبان ، أى لست شيئاً ، عذّب الضعفاء ، قبل شفتى مومس أو شفتى أبرص . مت من الحرمان أو من

اللذة فذلك لا يهم الله .

غتز : إذا لم أكن أنا فى الحسبان فن ؟

هنريش: لا أحد . الإنسان عدم . .

وبعد تفكير وارتباك يجيب غتز :

صدقت أيها الكاهن . . . لقد ابتهلت إلى السماء فلم تجبنى بعلامة . إنها لتجهل حتى اسمى . وكنت أسائل نفسى فى كل لحظة ما عسانى أن أكون فى نظر الله ؟ . أما الآن فإنى أعرف الجواب ، أنا لا شىء . إن الله لا يرانى ولا يعرفنى ولا يسمعنى . أترى إلى هذا الفراغ الرهيب الذى فوق رؤوسنا ؟ هذا هو الله . أترى هذه الفجوة فى الباب ؟ إنها الله . أتنظر هذا الثقب فى الأرض ؟ إنه الله . الصمت واللاوجود هما الله أيضاً . الله هو عزلة البشر . لم يكن إلا أنا ، أنا وحدى أستطيع أن أعترف بخطيئتى وأغفرها لذاتى أنا الإنسان . إذا كان الله موجوداً فالإنسان عدم،وإذا كان الإنسان موجوداً (وهنا يضع سارتر ثلاث نقاط ، ومعنى ذلك إذا كان الإنسان موجوداً فالله عدم) .

أوَ يسوغ له بعد هذا القول أن الإنسان يسعى إلى الألوهة ؟ .

إن سارتر ملحد،وإلحاده يرتكز على أمرين لا ثالث لهما فإما أن يكون مخلصاً لطريقته الوجودية منطقياً مع نفسه، وفى هذه الحالة يرتكز إلحاده على محض إرادة نافية وجود الله لكره متأصل ، وتلك حركة لا قيمة ميتافيزيقية لها ، وإما أن يضع نفسه على صعيد الموضوعية فيقول لا إله ، كما يقول الفلكيون لا بشر فى المرّيخ ويكون إذ ذاك قد تخلى عن وجوديته واتّبع العقلنة التقليدية .

لم يظهر فى المفكرين من حط من قدر الإنسان ومن شأن الحرية مثل هذا الرجل ، فقد ابتذلها حتى أقحمها فى كل صغيرة وكبيرة فرخصت وهانت ، فإذا غالط وزعم العكس وقال إنها لا تنال إلا غب عراك فما معنى قوله محكوم علينا أن نكون أحراراً ؟ وما المراد بقوله عنها بالنسبة إلى القيم « إن حريتى لتتألم أن تكون أساساً للقيم على حين أن لا أساس لها » ؟.

وإذا كانت القيم معدومة فى نظره فما معنى امتداحه خصوم الشيوعية وعدهم أبطالا فى كتابه (طرق الحرية)؟. وما معنى البطولة فى معجم رجل لا يدين بالقيم ؟ وما معنى لفظى الخير والشر عنده ؟

لقد أساء نيتشه إلى القيم إساءة عظمى ، أما سارتر فقد بذّ الأولين والآخرين فى التدهور . وليته اقتصر على اعتبار الجسد وحده مزبلة وجيفة فإنه زعم الفكر أيضاً مزبلة . وهو ، بعد أن عدد الموجودات ورآها قذرة ، زعم أنه ألهم إلهاماً سلبياً وأدرك سبب التقزز .

الإلهام نور والسلب ظلام . ولا يكون الإلهام سلبياً إلا متى انقلبت الأشياء فغدا عاليها سافلها ومشى الإنسان على رأسه ، بدلا من أن يمشى على رجلين . كذلك هو سارتر ! فإن ما يسميه الناس حكمة وتجربة يدعوه كذباً على الذات وتمويهاً لستر قبح الوجود .

جبرائيل مارسيل

نستحسن قبل عرض فلسفة هذا المفكر أن نلم بسيرته ، لا من أجل تأثيرها فى فكرته ، بوصفه فيلسوفاً وجودياً يعيش ما يقول ، (ولو اتبعنا هذا النهج لوجب علينا بحث حياة سارتر ويسبرس وهيدجر) بل لما فيها من طرافة وعناصر مختلفة يتعذر استكناه مارسيل بدونها [1] .

الإيمان يكتنف فلسفة مارسيل من ألفها إلى يائها . ونظراً لأهمية هذه النقطة فى تفكيره ، وجب علينا النظر فى مصدر إيمانه . أتراه تلقاه إرثاً عن أبويه ؟ أم جرى فى هذا السبيل مقلداً مقتفياً أثر سواه ؟ أم اهتدى إلى ذلك شخصياً ؟ فإذا كان هذا الرأى الأخير هو الصحيح ففيه ما يستوقف نظر المؤمنين والملاحدة على السواء . لأن الرجل علم من أعلام الفكر الأوربى فإذا كان قد انشرح صدره للإيمان كما وقع لبرغسون وسواه من قبل ، فحقاً إن وراء الأكمة ما وراءها . ماذا وراء الأكمة ؟

ولد الرجل فى ٧ كانون أول ديسمبر سنة ١٨٨٩ فى باريس ، وماتت والدته ، قبل أن يدرك الرابعة من سنه ، فتزوج أبوه من شقيقتها فكانت له أماً ثانية . وقد عرفت ، كما عرف أبوه الذى تلقب فى مناصب رفيعة ، بالفضيلة والتهذيب . غير أن الأب كان قد طلق الإيمان ، متأثراً برنان Renan وأضرابه ، حاسباً أن الدين حديث عجائز ومجموعة معتقدات صبيانية بالية .

أما خالة مارسيل فسليلة عائلة يهودية تملصت من الدين تملص الشعرة من

---

(١) أما الذين عرضنا لحياتهم الخاصة أمثال كيركغورد ونيتشه وسواهما فحكمهم حكم مارسيل يتعذر عليك إدراك فلسفتهم ما لم تلق عليها أشعة من سيرهم .

العجين . وقد اعتنقت البروتستانتية ، ولكنه اعتناق بعيد، أحرى به أن يكون استلاماً ، أى لمساً بأطراف السلاميات . وهكذا نشأ الولد فى جو متوتر جاف ، لم يرطبه ندى الإيمان أو برد اليقين ، فكان يحس فراغاً دائماً ، برغم الرعاية التى أحاطه بها أهله ، إذ كان موضوع اهتمام دائم ، إما لجهة ضعفه الصحى أو لجهة تفوّقه المدرسى .

فى ذلك الفراغ الرهيب بدأت نفسه الفتية ثورتها ، لا على الأهل الذين يحبهم بل على الجو الجاف فى البيت وفى المدرسة ، وعلى أساليب الدراسة العريقة فى التجريد البعيدة عن الحس والحياة . ورأى نفسه فى عزلة أثرت فى حياته الى مدى بعيد ، وقد عبر عنها فى إحدى رواياته (قلب الآخرين) حيث يقول : « ليس فى الآلام أمض من ألم العزلة . »

وظل دائم الحنين إلى أمه التى لم يكد يتميز ملامحها إلا من خلال رسومها ومما يروى عنها . وكأن طيفها يلازمه مدى الحياة ، فما برحت تلك الأخرى الغائبة عن العين حاضرة أبداً . وسترى فى الأبحاث الآتية صدى هذا الشعور العميق فى فلسفته : الشعور بالحبيب، بالآخر ، بالغائب الحاضر .

كلف جبرائيل منذ الصبوة بالرحلات والمشاهد الطبيعية فى المتنزهات . وسهل له ذلك وجود أبيه وزيراً مفوضاً فى أسوج . ويختلف تأثير المناظر الطبيعية فى الناس باختلاف أمزجتهم وثقافتهم وما يتصل بذلك . فلم يكن فيلسوفنا لينظر إلى الجبال والأوداء والغابات نظرة الكشاف أو المهندس أو الإحصائى المدوّن، بل نظرة الشاعر الذى يستنطقها أسرارها ويعيشها ويرتل معها . وربما كانت تلك الهنيهات المكوكبة هى التى حركت قلبه للوجودية وذوقه للموسيقى ، وقلمه للروائع التى بسطها فى فكرة (الكون والتملك) Etre et avoir ولا نكير أن المشاهد الطبيعية التى اكتحلت بها جفونه فى أسوج هاجت مشاعره الدينية ، على غير طريقة الحلوليين ، فإن بعده عن القول بوحدة الوجود يوازى ابتعاده عن التصورية وعن التقيد بمذهب فلسفى مهما يكن شأنه .

كان الرجل قد فتح قلبه للنسيم العلوى كما يتبين من الجزء الأول من كتابه « يوميات ميتافيزيقية » . وشاءت العناية أن تزداد هذه النفحات فكان وقوع الحرب العالمية الأولى سبباً فى ذلك، وقد عرف صاحبنا من ويلاتها ما عرف . وبالنظر لحالته الصحية فقد عين فى دوائر الصليب الأحمر رئيس مكتب استعلام عن المفقودين ، وأكثرهم فقد إلى غير عودة . وكان هذا التحقيق يحز فى نفسه فيرى شيئاً أبعد من السطحيات التى يذكر فيها تاريخ مولد الإنسان ومهنته وموته .

وما برح دائم التفكير يتعمق ويدرس ويستعرض المذاهب جميعاً، ويعانى القضايا كما يعانيها كل وجودى جدير بهذا اللقب ، فاتحاً صدره للنعمة حتى سقطت الحبة فى التربة الخيرة . وعاد مارسيل إلى الإيمان الذى طلقه أبوه، فاعتمد فى ٢٣ آذار مارس سنة ١٩٢٩ . ولا يعنى ذلك أنه دخل الحظيرة وسيج على نفسه، بل ازداد انفتاحاً وروحانية وتساهلا وحرية تفكير . وليس أكره إليه من البغضاء والتعصب، وكيف يستطيع إبغاض « الآخر » ، وهو إنما يهتدى إلى نفسه وإلى الله من خلال « الآخر »؟ فضلا عما اشتهر عنه من دماثة الخلق، وحسن العشرة ، وعذوبة الحديث ، والحفاظ على الود .

وبقطع النظر عن مكانته الفلسفية الرفيعة فإنه أديب عريق له المسرحيات النفيسة ، فإذا لم تصادف من النجاح ما صادفته مسرحيات سارتر ، فسبب ذلك أن الحيوانية كانت وما برحت الطاغية التى لا تدفع ، والمصباح الذى تهوى عليه الفراشات باعتباره طريق خلاصها، وهو فى الحقيقة عتبة موتها .

وبديهى أن يقوده حسه المرهف إلى الموسيقى فله فيها القدم الراسخة ، وقد أثرت فى نواحى فلسفته أيما تأثير . وتراه برغم ابتعاده عن المذهب الفلسفى ينساق إلى التأليف بين الخطوط الكبرى الأساسية فى فلسفته، كما ينساق إلى تأليف الأغرودة . وما الفلسفة التى يحسبها جزئيات منثورة ولدتها التجربة التى عاشها إلا ألحان أخرجها الذوق فنفى عنها الناشز والغريب ، على غير علم منه بأنها مترابطة،

وزفّها إلى الفكر الفلسفى أنشودة بلبل استجاب لجوهره، فانفتحت لهاته وسبّح بحمد ربه الأعلى الذى خلق فسوّى .

ويرى مارسيل أن الموسيقى أقل الأشياء موضوعية ، أى أن التعبير والمعبر عنه واحد ، وبتعبير آخر أن المقول وطريقة أدائه لا يختلفان ، إذ الموسيقى فى عرفه لا تعنى شيئاً بوجه الحصر لأنها هى نفسها المعنى . المبنى والمعنى واحد ، وهذه النظرة الوجودية العميقة إلى الموسيقى تنم على شعوره المرهف وانفتاحه لتفهم الآخرين عن طريق الخلجات العميقة التى تحس ولا توصف .

. ويقترب صاحبنا من كارل يسبرس فى نقاط عديدة ، فكلاهما يبتعد عن المذهب ويؤمن بالتجربة الفردية التى يعيشها . ويدانى هيدجر أحياناً فى التعميم أى إطلاق التجربة الفردية على العموم ، إذ يحلل الفرد ويخلص منه إلى استنتاجات ميتافيزيقية وأدبية يطلقها على الكائن . ومهما يكن من اعتراض على التعميم فإن مارسيل عرض الواقع بكل إخلاص . والإخلاص يزيد فى قيمة فلسفته لأنها نابعة من أعماق الروح ، وما يصدر عن الروح فهو خالد بخلودها ، وليس أدل على ذلك من خلود نظراء مارسيل، أمثال باسكال ومين دى بيران وبرغسون . فكل هؤلاء يتجهون بفلسفتهم إلى إخوانهم البشر . فترى القلب يخاطب القلب، والإنسان يخاطب الإنسان ، ولا يهمهم أن يقيموا صرحاً فلسفياً ضخماً يشيدونه كما تبنى النظريات الرياضية .

وما قولك بشاعر يأتيك بقصيدة تنطوى على ثمانية وعشرين بيتاً أى عدد حروف الهجاء وقد بدأ كلا من أبياتها بحرف ، فافتتح بالألف وختم بالياء . كل ذلك تلبية لنظام شكلى وعملا بعدد معروف. أترى مثل هذا الشعر يفعل فى نفسك، أم قصيدة أخرى تكلم فيها الطبع وجرت الحياة فى سطورها حتى لتكاد ألفاظها تتلظى بين سمعك وبصرك ، لما فيها من اضطرام وتوثب ورونق ؟

ومما لا ريب فيه أن مارسيل تأثر ببرغسون بدون أن يقتفى خطاه . فكلاهما ثار على الجمود والشيئية، وعمد إلى الحياة والواقع ليبلغ الميتافيزيقيا ، وتجاوز الحواجز

الكنطية ، ولكن بدلا من أن يضع مارسيل الكائن فى الصيرورة كما فعل برغسون فى كتابه (التطور الخلاق) وجده وركزه فى عمل إيجابى بدون أن يتنكر للصيرورة .

برغسون وضع الصفحة التى يبغى قراءتها ضمن المصباح المتحرك، أما مارسيل فاستضاء بالمصباح وأبقى الصفحة فى يده. لذلك كانت فلسفة مارسيل جديدة متجهة أبداً إلى الميتافيزيقيا فعلية ناجمة عن صميم الحياة. ميتافيزيقيا لم تنته بعد لأنه أحب إلى مارسيل أن يعيش السر ويحسه من أن ينفذ إلى الجانب الآخر فيطوّقه ويدرجه فى الشيئية .

وإنه ، بما كتب وبما عمل أعاد إلى النفوس تلك الحرارة الصوفية التى تشعرك بالدفء والحضرة والنور فى صميم القرن العشرين ، وتوحى إليك الإيمان والرجاء والمحبة ، بينا يدعوك سارتر إلى العدم واليأس والعزلة .

أما الله الذى يتجه إليه مارسيل فليس بالسبب الأول الذى لا سبب له ، ولا بالمتعالى المعقول ، ولا بالواجب الوجود ، ولا بالمحرك الأرسطى ، بل الله الحى الذى عناه الإنجيل بقوله : ملكوت الله داخلكم . وأدركه بولس إذ قال : أنتم هياكل الروح القدس . الإله الذى استشعره أغوسطين فصلى له خاشعاً .

ويرى مارسيل أن خلو الإنسان من الروحانية هو الذى جر عليه كل النكبات التى يعانيها العصر الحاضر ، فنظر الإنسان إلى الوجود نظرته السوداء، وحرم العزاء . ومما زاد فى الطين بلة عقلنة العقلانيين التى تؤول إلى المعركة الدائمة بين الذات والموضوع ، إذ تنقسم الذات على نفسها فتنشطر إلى شطرين : الشطر الواقعى أى الإنسان المركب من لحم ودم ، والشطر المفكر ، ثم انقسام التفكير إلى فردى وعمومى . وكذلك انقسام الموضوع على نفسه فيحار الإنسان بين الظاهر والحقيقة ، فإذا شاهد حجراً تساءل عما إذا كان الحجر أغبر اللون فى الجوهر ، أم أنه يتراءى له كذلك بسبب تركيب العين . إذن وبدلا من أن تؤول العقلنة إلى الوحدة الداخلية بيننا وبين أنفسنا تأتى بالنتيجة المعكوسة وتثير المعركة فتزيد

عليها معركة أخرى تقيمها بين حياتنا وأفكارنا .

من أجل ذلك ترى المرء ينفصل عن حياته لينظر إليها كسلسلة حوادث يسودها البخت ، فيتساءل لماذا لم يولد وجيهاً مثل فلان ؟ ولماذا لم يصبح غنياً كهنرى فورد وجون ركفلر ؟ مما يبعث فى النفس الحسد والألم .

وقد زادت المطامع فى توسيع الهاوية بين الإنسان وحياته ، وتفاقم التذمر والنقمة فى عصر الآلة إذ غدا المرء مجموعة وظائف ، وأصبحت قيمته قيمة العمل الذى يؤديه .

وليست الذات التصورية بأفضل من الذات المادية ، أى ليس إنسان هجل بأفضل من إنسان كارل ماركس ، حيث يتبخر الله فى التجريد ، حيث يصبح فكرة لا إلهاً شخصياً .

وبديهى أن السبب فى إخفاق المادية والصورية يعود إلى تجزئة الذات وانقسامها على نفسها ، وبعدها عن الحياة والواقع . لقد ابتعد الإنسان عن الله واعتمد على العقل ، فلما أخفق العقل وقصر العلم عن إسعاد الإنسان وقع فى اليأس ، وفر من اليأس إلى اللذة والمطامع فتردى فى كل غواية .

وإنما الدواء الوحيد لهذا التفسخ الداخلى هو الإيمان الحر والعمل الشخصى الوجودى الذى يفتح السبيل إلى الله. إن الله يدعونى وعلىَّ أن ألبى الدعوة حرًّا ، لأن حريتى ليست موجودة قبل الدعوة على هيئة إناء مستعد للامتلاء ، أو على هيئة القوة التى يكملها الفعل، بل تنبثق فى فعل الاستجابة نفسه، فيكون الله هو خالق الحرية هذه ، لا فى ضباب التجريد بل فى إنسان من لحم ودم ، فالله أبى وقد أراد لى أن أكون فى هذا العالم الخاضع للصيرورة ، وما العالم إلا مأساة فيها الألم والغبطة والدمعة والابتسامة ، فأنا فى صميم المعركة لا فى برج عاجى أرسل منه نظرات منطقية .

وقد كان مارسيل السبّاق إلى هذه النظرية الوجودية العميقة بين المفكرين الفرنسيين ، كما يظهر من كتابه (يوميات ميتافيزيقية) سنة ١٩١٤ ، كل ذلك

قبل أن يطلع على فلسفة يسبرس وكيركغورد . وإنما قاده إلى هذه الفلسفة تأمله الديني ، فعرف مركزه في العالم من خلال الله إذ وضعه نقطة انطلاق ، وعرف الإنسان المخلوق من خلال الخالق ، وانتقض على العقلنة التجريدية التي تساوى بين زيد وعمرو ، كما تساوى بين أوراق النقد ذات القيمة الواحدة .

الوجودية المارسيلية تقول أنا فلان موجود في هذا العالم في البلد الفلاني ، ولى تأريخي وظروفي الخاصة ، أستشعر الأبوة الإلهية والحرية ، وأستشعر وجود جسدى غير مقيم بينه وبين النفس صراعاً ديكارتياً وازدواجية ما أنزل الله بها من سلطان ، فاتحادهما سر لا مشكل ، وهو لغز كلغز الوجود نفسه ولا يطمر هذه الهوة وهذا الصراع بين الإنسان والجسد ، وبين الإنسان والفكر ، إلا الإيمان بالله في وثبة حب واستسلام وخشوع .

وإنك إذ تسلم ذاتك إلى الله لا تعطيه شيئاً ، لأنك ملكه بدون إكراه منه ، بل هو اتحاد حريتين . إن جسدى وهذا العالم الذى يضمه ليسا في غربة عن الحياة الروحية ، وما عالم المحسوسات إلا مظهر من مظاهر الوجود الإلهي وكلمة الله التي يتوجه بها إلى الإنسان ، فهو الوسيط بيننا وبين الله .

ثم إني موجود في الزمن الخاضع للتغير والصيرورة ، والمجهول يكتنفني من كل جانب ، فهل يصح أن أنظر إلى حياتي كما أنظر إلى فيلم سينمائي ؟ تلك نظرة خاطئة إذ تصبح ذاتي موضوعاً لذاتي . والحقيقة أن حياتي متقطعة موصولة ، داخلية خارجية ، وهذا التوتر بينهما (أي الديالكتيكية) في الزمن يجعلني أواجه حاضرى ، وأتحمل ماضيّ ، وأبني مستقبلي ، وبهذا أغدو شخصاً ، وتقوم مواجهة الحاضر بأن أواجه المسؤولية ، لا بأن أختبئ وراء الناس الـ (on). فلو تناقلت الصحف خبر اتهام زيد من الناس بالاحتيال ولغط الناس بذلك ، وتأكدت أنا براءته لوجب عليّ أن أقول بما أعلم وأن أعمل بما أقول .

ومن تهرّب من مواجهة حاضره تنصّل من ماضيه فحسب الأعمال التي أتاها خارجة عنه ، وهذه في نظر المارسيلية خيانة ، فمن أنكر ماضيه أنكر ذاته . ولكن

هذا الماضى لم يتحجّر إلى الأبد فإنى أستطيع أن ألقى عليه ضوءاً من حاضرى فيظهر بمظهر آخر ، ألا ترى كيف أضاء أغسطينوس ماضيه بذلك الحاضر الباهر الذى صاره فيما بعد ؟ أما المستقبل فتواجهه بالثقة والأمل الفسيح ، ولولاهما لبطل التعاقد والوعد ، وإنما تحمل المسؤولية يتعلق بالمستقبل . وإنى فى هذا الخضم الزمانى الذى تكتنفنى أمواجه ، برغم أنى سابح حر أيمم ما شئت من شطآنه ، أستمد ثقتى ورجائى من الله وحده إذ يدعونى إليه ويغمرنى بنعمته فأتجه إليه بملء حريتى . وإنما أتجه إليه مصلياً لا مفكراً ، وبهذا العمل أعطى حياتى معنى وتصبح وحدة موصولة ، فلكل عمل معناه ضمن هذا الكل .

أما إذا بقيت فى الناسية الا (on) وبقيت متفرجاً ولم أنزل إلى الحومة ولم أرتبط بالله ظللت بعيداً عن الحرية . قال الشاعر (Keats) عن هذا العالم إنه الوادى الذى تظهر فيه النفوس . وقال مارسيل : الإنسان معرض للخطر لمجرد وجوده ولكن يمكن إنقاذه ، إنقاذ النفس بالإيمان .

الله أبى هو الذى وضعنى فى هذا العالم ودعانى إليه فأوجد حريتى وأحبنى فعلىّ أن أجيبه بالإيمان .

من أجل ذلك خلقنى الله وجعل من العالم والتأريخ ، أى من المكان والزمان ، دار امتحانى .

العالم هو ملتقى التجسد والألوهة ، فالمسيح بوصفه إنساناً دخل مثلى فى التأريخ العام ، وكان مثلى فى الزمان والمكان . وبوصفه إلهاً دعانى إلى التعالى وتجاوز هذا العالم ، وهكذا كان الانطلاق من الإنسان إلى الله .

الحب

لا يغرنك عنوان هذا الفصل،وبوجه خاص لفظة (الحبيب) التى ترد فى أثنائه تكراراً ، فلقد حملها الناس فى عصرنا هذا من المعانى السمجة ما أساء إلى قدسية الحب . فليطمئن القارئ منذ الآن إلى أن مارسيل يرمى من وراء الحب إلى إثبات الخلود .

قلنا فيما تقدم إن الرجل فقد أمه طفلا ، وقد تأثر بذلك اليتم وبما شهد وما عانى فى الحرب الكونية الأولى ، وبما شهد من احتلال الألمان لبلاده فى الحرب الكونية الثانية ، فوقف حيال الموت وقفة المتألم القلق الناظر إلى مصير الإنسان .

غير أن قلقه هذا يختلف عن قلق الوجوديين الملاحدة الذين يقلقون لمصيرهم شخصياً ، أما اضطرابه هو فيتجاوز الأنانية إلى المحبة المسيحية الأصيلة وبدلا من أن يفضى إلى اليأس يكون سلماً إلى الرجاء .

وتراه لا يقف من الموت موقف المتفرج ، فالمتفرج ينظر إلى المسرح ويعاين أبطال الرواية وتستهويه البطولة ، ولكنه لا يجاوز دور المشاهد . أما بطل الرواية فيتعذر عليه أن يشاهد نفسه لأنه هو القائم بالمأساة . فإذا كنت متفرجاً كان الموت بالنسبة إليك مشكلة ، أما إذا كنت على المسرح فالموت يغدو لغزاً أو سراً عميقاً يكتنفك .

والفرق بين المشكل والسر هو أنك تضع المشكل أمامك وتحاول شرحه كما تشرح عملية حسابية . أما السر فيكتنفك من نواحيك جميعاً فتشعر به وتتنشقه كما تتنشق الهواء بدون أن تجعله موضوعاً ، فهو ذاتى دخيل وإنما الشوق إلى الحبيب المفقود وشعورك بأنه معك سر يتصل بالخلود .

أما الفلسفة العقلانية فقد نظرت إلى الموت كمشكل يثير فضول الباحث ويقتضى التحقيق ، وهذا يفضى إلى اعتبار الآخر غريباً وفى هذه الحالة يدعى الـ (هو) (lui) أما مارسيل فينظر إلى الآخر بعين الحب وحينئذ لا يكون الآخر مشكلا ينظر إليه كما ينظر إلى الشيئية ، بل هو سر يدعى الـ (أنت) (toi) .

تصوّر صحفياً يدخل على سائح ليستطلع أخباراً لجريدته ، فلا شك أنه يقدره بقدر المعلومات التى يحرزها . شأنه شأن منتزع المعدن من الأرض ، ويكون السائح بالنسبة إلى الصحفى شيئاً (lui) لا أكثر . وتصور أنك اطلعت فى جريدة ما على خبر موت غريب عنك ، فإن ذلك لا يجاوز حد المعلومات التى تضاف إلى تذكرة الهوية مثلا فتعلم الاسم واللقب وتأريخ الولادة . فإذا كان الميت فى عداد الصناع حسبته آلة انفرطت فلا بأس أن تستبدل بسواها ، خصوصاً إذا كان عاملا هجر القرية الحبيبة وضاع فى المعمل وفى نظر الأحبة من أهله . إنه أصبح شيئاً حين خلا صدره من الحب وخلت منه صدور المحبين ، فمثله مات قبل أن يلفظ نفسه الأخير .

أما ذلك الحبيب الوحيد الذى فقدته الأم المؤمنة فلم يمت أبداً ، يموت الـ(هو) ويخلد الـ (أنت) ذاك أنها أحبته من أجل الحب . الحب المتمرد على الموت . أنا وأنت نصير نحن ، وبتعبير آخر فحياة المحب مربوطة بالحبيب إذ تكون المشاركة من داخل لا من خارج .

أنا من أهوى ومن أهوى أنا . هوى مجرد عن اللذة والمنفعة ، فلو كان هوى نفعياً لطلبتهما فى غير حبيبك المفقود ، ولصح القول : مات الملك عاش الملك .

لسان حال مارسيل يقول ، كن كيفما شئت أيها الحبيب ، فإذا خيبت ظنى حيا فلن أيأس من رجوعك ، رجعة الابن الشاطر ، ولن يفصلك الموت عنى ، فلقد كنت وما زلت معى بكليتك حاضراً ، أكثر مما كنت فى الحياة ، إذ كانت المشاغل اليومية تصرفك عنى فأنت أقرب إلىّ من الأحياء الذين ألقاهم كل يوم .

ذلك هو سر الحب يغلفنا ويوحد بيننا ، فإذا خطر لك أن تخوننى أو أن

تنفصل عن الحياة منتحراً فإنى أظل على عهدك مقيما لأن الله أراد واحدنا للآخر ، بل شاء إكمال أحدنا بالآخر ، وهو الشاهد على هذا العهد والكفيل له . لذلك فإنى أتوجه إليه بالصلاة من أجلك ، من أجلنا نحن .

أيها الحبيب لست (الهو) (lui) بل الأنت (toi) ولكنك (الأنت) النسبي ، وهناك أنت مطلق (toi absolu) أدعوه الله ، فهو عزائى فى هذه الدنيا ، وادى الدموع التى تنتهى بالموت ، وهو يفتح لى باب الرجاء .

ومن غرائب الاتفاق أن يمثل مارسيل للرجاء بمثل عاشه كاتب هذه السطور ، ألا وهو مثل المريض الذى عجز الطب عن شفائه وتقطعت به أسباب الأمل ، فمرت الأعوام تتلو الأعوام وهو مسمر على فراش آلامه ، وبدلا من أن يسوقه ألمه إلى اليأس والانتحار ، وجه بصره إلى الله (Toi Absolu) إلى الأنت المطلق ، وخلع على آلامه معنى جديداً فولد بها ولادة جديدة ، فكان الشقاء والحرمان والوجع مصادر غبطة وعزاء واستحقاق .

وليس الحب وحده بالذى يغلب الموت ، بل الإيمان المطلق غير المعلّق على شرط .

الحبيب الأرضى الذى يصم الأذن عن ندائك تستطيع اتهامه بالصدود لأنه (الأنت) النسبي . ولكن ذلك الأنت المطلق ، العليم بما لا تعلم ، تخشع أمامه قائلا : يا رب فلتكن مشيئتك .

العلاقة بين الله والإنسان ، فى نظر مارسيل ، داخلية ، فهى صلة ونجوى ، صلة الابن بالأب الإلهى ، صلة الحب الذى يتفح القلب والبصيرة . الحب المنتصر حيث أخفقت البراهين المدرسية على وجود الله ، فإن تلك الحجج ، على ما فيها من قوة جدلية ، لا تقنع ملحداً أغلق أبواب قلبه من دون الله ، وسد الطريق على النعمة . إن النسيم المنعش المثقّل بالعافية لن ينفذ إلى المريض الذى أقفل نوافذ البيت واستوثق من رتاج الباب والدار ، فعل اللئيم الراضع . هذا فضلا عن أن فكرة وجود الله تضايق الملحد إذ تحد من حيوانيته . وقد يكون الكافر حسن

النية ، ولكنه لا يبلغ الله إذ يسلك إليه طريق التحقيق العلمى ، كمن يبحث عن جريمة ، أو سبيل العالم الباحث عن جرثومة لم تستبن له تحت المجهر ، فطبيعى أن يكون جوابه سلبياً .

الاختبار الإيمانى يختلف عن الاختبار العلمى لأنه نور يستحيل التحديق إليه لفرط وهجه ، ولكنه يضيء كل شيء من حولك . ويتعذر عليك إثباته فى أثناء شعورك به ، كما يتعذر على الراكض أن يقف ليتبين ملامح وجهه فى المرآة أثناء الركض ، فإذا وقف انقطع الركض .

وهذا الشعور بالحق هو الذى يخولك الشهادة له ، فإذا تعدد الشهود فهم المؤمنون الذين تصلهم رابطة واحدة ، فيدرك كل منهم الآخر من خلال نفسه .

ليس أدل على ذلك من الكنيسة ، وإنما هى شهادة مستمرة . ذلك هو الإيمان ومفتاح الرجاء الذى يرى فى الموت انتقالا وفجر حياة جديدة .

ترى مما تقدم أن مارسيل — عملا بفلسفته الوجودية ، وخلافاً للتصورية والحلولية — جعل صلة بين فرد وفرد — بين الإنسان والمتعالى . وفراراً من التجريد والعموميات قال إن الوجود يقوم بشخص حقيقى لا يضع نفسه إلا متحداً مع الآخرين . فالموجود المنعزل لا يكون موجوداً حقيقياً . وهذا الكائن هو ملتقى الميتافيزيقيا والثقة (الإيمان) ، لأنه يستطيع الوعد والبر به . الكون (الوجود) هو الصلة التى تربط المؤمن بإيمانه . وقد خرج مارسيل من هذه التجربة (الاختبار الوجودى) بنتائج ثلاث :

١ — اتحاد الكائن مع نفسه أو استمراره ، ومعنى ذلك بقاؤه واحداً برغم الصيرورة والتغير الطارئ عليه ، فإن زيداً الصبى يظل زيداً فى الشباب والكهولة والشيخوخة .

٢ — الانفتاح أو الحضرة ومعنى ذلك صلته بالآخر واتحاده به .

٣ — الصلة بالله أو الثقة به ، وهو سبحانه أساس كل ثقة بين الناس .

وها نحن أولاء نلم بهذه النقاط إلماماً سريعاً .

يضرب مارسيل مثلا على استمرار الكائن ليخرج من هذه النقطة إلى نتيجة

ميتافيزيقية فيقول ما ملخصه :

فلنفرض أني زرت صديقاً في المستشفى ووجدته في حالة خطرة ، فوعدته بأن أعوده ثانية في يوم آخر . أفيربطني هذا الوعد ويوجب عليّ الإنفاذ ، وهل يكون هذا الارتباط شرعياً لا يصح نكثه ؟

لقد تأثرت لحاله حين رأيته على شفير الهاوية فثار حناني ووعدت . ولكني بعد مغادرة المستشفى خمدت عاطفتي ، وطرأ على من المشاغل والحالات النفسية ما يثنيني عن عزمي .

لقد تقيدت بالمستقبل إذ وعدت ، أفلا يصح أن أنقض هذا التعهد باعتباره نتيجة التسرع إذ قيدت المستقبل وهو خاضع للصيرورة والتغير ؟ أفما كان عليّ أن أقول مع القائلين إني أتحكم في اللحظة الحاضرة فقط ؟ أبيع نقداً ولا أؤجل القبض .

ولكن إذا فقدت الثقة أصبحت الحياة جحيما ، ويجب عليّ البر بالوعد لأني إذ أقوم به لا أكون أميناً لصيرورة أو لمستقبل متغير بل لوجودي نفسه ، وجودي المستمر المختلف عن التغير والتوالي . إن حياتي الداخلية لتختلف اختلافاً تاماً عن الصور المتعاقبة في فلم سينمائي ينفصل بعضها عن بعض ، إذ تكون الواحدة منها مقدمة محتومة لما بعدها ، فلا تستطيع تلك التي تأتي بعدئذ أن تبدل من الأمر شيئاً .

ألا إن الإنسان ليتعالى على مجموعة حالاته الجزئية وعلى الزمن والصيرورة ، لأن مجرد الارتباط بعهد يفترض هذا التعالي ، ليس الإنسان آلة إنه الحرية الخلاقة .

وإن الثقة التي تقتضيني البر بالوعد تطلعني على سر ميتافيزيقي مؤداه أن وجودي يتعالى عن حياتي . فحياتي وحدها خاضعة للتغير والصيرورة والمفاجآت ، ولكن وجودي الذي كشفته لي الثقة هو الأمر المتعالي الأزلي . ولا يتوهمن أحد أنه جامد بما أنه أزلي ، فأنا الذي خلقته بملء حريتي ، وبتعبير آخر أكون ما اخترت لنفسي أن أكون .

ويعترض معترض على مارسيل قائلا : لقد ارتبطت ولكنك تجهل ما يجيء به الغد . ويجيب صاحبنا : أن الجهل يزيد فى قيمة تعهدى لأنى لا أرتبط بشيء مقرر محتوم . ومن جوهر الكائن ألا يكون قالباً جاهزاً ، لاتجاه الآخرين ولا حيال نفسه ، فالقالب الجاهز يصح فى المادة ، ومدار الكلام هنا على الروح ، ومن هنا كان وجودي الحر هو الذى يسبق ماهيتى ويقررها . خلاصك بيدك يا إسرائيل . الثقة تجعل للإنسان ديمومة أزلية فى التأريخ ، وهى نضال حى يصون حياة المرء الداخلية فلا تتبدد على هيئة صور سينمائية ، ويمسكه عن السقوط فى العادة حيث يصبح المرء آلة متحجرة ، وهو نضال دائم التجدد بحيث لا يسجد الشاعر لقصيدة نظمها ، ولا الرسام لصورة خطها ، ولا القديس لصلاة تلاها ، ولكنه التيار الحى الدائم المؤذن بالنمو والازدهار .

الثقة والصلة بالآخرين

يقول قائل ولكن الوفاء أو البر بالوعد قد يكون مبعثه الكبرياء أو الحياء. وكم من مرة تسمع الناس يرددون هذه العبارة الجافة : لقد فعلت الأمر الفلانى قياماً بواجب. وأبغض هذه الواجبات وأجفها ما يقوم به مُراءٍ يتظاهر بالعبادة، أو موظف يثبت وجوده فى دائرته وينصرف قبل الوقت المعين. وأحط منهما من يهمل هذا الواجب الفريسى تماماً. وفى هذه الحالات يكون الإنسان أنانياً متحداً مع نفسه منطوياً عليها، أى أميناً لذاته.

ولكن أتعلم بماذا يرد مارسيل على هذا القول ؟

لا تحسب أنه سيورد لك أمثلة على الثقة والأمانة ماثلة فى عظماء العالم، من حكماء وسلاطين وقادة، فإنه يرى الثقة حيث لا مباهاة ولا غطرسة، فيحمد الأمانة المتواضعة، والصبر الذى لا يتطلب أجراً، فينشدهما فى وجه خادمة أمينة، أو فى عينى فلاح وضيع، فى ملامح زاهد منقشف. ولا عجب فى هذا التمثيل فلقد اختار المسيح أضعف الضعفاء لنشر رسالته العظمى.

إن ثقتك بنفسك أيها الكائن المستمر المتجدد تصلك بالآخرين فلست فى عزلة، وإنما الارتباط جواب للنداء وشعور بالحضرة، ولكن ما معنى هذا الحضور ؟

مفاده أنك حاضر معى أيها الآخر الصديق، كما حضر عبد الحميد الكاتب وعبد الله بن المقفع إذ تسابقا إلى الموت. الحضور يعنى أنى أستشعر وجودك وأنى أراه فى ابتسامة منك، أو فى نظرة، أو فى تهدج صوت. ومن الناس من يعيشون معى تحت سقف واحد ولا حضرة لهم، فكأنهم فى جملة الأثاث وآنية

المطبخ. الحضور لا يعنى وجودك بالجسد، وليس أدل على ذلك من وفود المعزين المهنئين فى الحفلات الرسمية. فحضور هؤلاء لا يختلف عن حضور الأصنام، بل تكون الأصنام أفضل منهم لأنها تجهل الخبث والرياء وتعفيك من ثقالة المنّ، وردّ التحية بمثلها، ومن نقد الناقدين المتجسسين وجراثيم المصافحين أو المعانقين وأقلها الزكام! ولنعد الآن إلى مارسيل.

إنك معى أيها الآخر، لذلك يمتنع علىّ أن أضعك أمامى للتحليل والتشريح فلست من الموضوعية بشىء. ولكن بيننا اتحاداً سرياً، ولا يكون ذلك إلا بين شخص وشخص، لا بين شخص وتصوّر أو تجريد أو غاية غيبية مثالية، فلو لم يكن ذلك لتحجرت وأصبحت كهذه الآلة الحاسبة التى تحل محل الإنسان. الصداقة الصحيحة والحب الصحيح فى النوادر لا فى المستحيلات، وإن وجودهما ولو نادراً يكفى لإثبات نظرة الحضرة. الحضرة هى هذا التيار الحى الصحيح الذى يصل واحداً بآخر بدون إكراه، وهو تيار لا يقطعه الموت، ففى إنكار الميت الحبيب إنكار نفسك، وما أجف الحياة الدنيا لو خلت من الأموات الأحبة! يجب أن تحب الآخر، فالحب هو الضوء الذى ينير ذاتك فتعرف ذاتك من خلال الآخر لا من خلال الا (Cogito) الأنا المنعزل. وجودى هو شهادة لوجودك، ووجودك شهادة لوجودى، فأنا مرتبط قبل أن أرتبط وكلانا موجود بالآخر، وفى جوهر الإنسان أن يستطيع الارتباط والحب والشهادة.

يظهر مما تقدم أن مارسيل أراد بفكرة الحضرة تجاوز الموضوعية الباردة، تجاوز (الهو) (lui) لأن الله نفسه متى خرج عن (toi) الأنت إلى الهو أصبح صنماً. ويعطى الدليل على إمكان تجاوز الموضوعية بما يخلقه الرسام المفنّن مثلا فإنه يشعر بالحضرة عند ما يرسم الجوكوندا، لا بالقماش أو الورق والزيت والريشة والألوان، فهذه كلها موضوعات جامدة لا تخلق شيئاً. الحضرة التى تنبع من الثقة مدارها الحب الذى يرفعك فوق الرأى والحكم والنقد والتحليل والنظر إلى الغير، كما تنظر إلى متّهم تستجوبه لتعلم من هو. لذلك فالحب ينظر إلى الغير

ككل لا كأجزاء، وكلما ازداد حبي لغيرى تعذر عليّ نعته، الحكم يعين المبتدأ والخبر ، أما الحب فشأنه اللامتناهى ويعلو على الوصف والتفصيل ، فذاك من شأن العقل . وهذا لا يعنى أن الحب ينفصل عن المعرفة فهو شفاف يرى نفسه . لذلك فقد أخطأ من زعم أن الحب أعمى. الحكم يصح على موضوع ، لذلك فإنى إذا حكمت فإنما أحكم على أعمالك لأنها خبر عنك ، ولكنه لا يسوغ لى أن أحكم عليك بوصفك ذاتاً ، فالحب يحول دون ذلك .

لهذا قال السيد له المجد: لا تدينوا لئلا تدانوا. ولكن من اين استمد الحب هذه الأولوية وهذا التعالى فحلق فوق العقلنة والحكم والدينونة ؟ لقد استمدهما من الله . فكما أنه لا يصح النظر إلى الله كما تنظر إلى «الهو» بل (الأنت)، فلذلك يجب أن تنظر إلى القريب لأنه قبس منه، ولذا قال يسوع : أحبب قريبك كنفسك، أحبب الله فوق كلّ شيء . ولكن هل يقضى على الآخر الذى لم تربطك به صداقة بعد ، أن يظل على صعيد (الهو) ولا يبلغ درجة (الأنت) ؟

كلا، فقد يستحيل هذا الآخر (الهو) إلى (أنت) تدريجياً، ويمثل مارسيل لذلك برجل تصادفه فى القطار فيحدثك عن الطقس وأخبار الحرب ثم تتدرجان إلى سواها فينفتح أحد كما للآخر وتصبحان (نحن) . ولا يستشعر الإنسان ذاته، أى الأنا ما لم يضع بإزائها الأنت، أى الشخص الحقيقى الذى له غاية فى ذاته، لا الشخص الذى يكون واسطة للإنتاج أو المنفعة أو الشخص الوهمى الضائع فى المجموع .

العقل لا يستطيع أن يفهم الحب إذ يجعل منه موضوعاً ، وهناك طريق واحدة لتفهم الحب، وهى أن تحب، وطريق واحدة لتفهم الإيمان، وهى أن تؤمن، كما أن السباحة تقوم بالنزول إلى الماء ، وكما أن لذة العسل لا يدركها العقل بل تذوق العسل .

الحب يخلق المحب، فليس هناك طبيعة أو ماهية جاهزة يكون الحب مظهراً من مظاهرها ، الحب هو الخلاق ووجوده يسبق ماهيته . ومما يجب الانتباه إليه أن يميز بين الحب والشهوة، فهذه ليست موضوع بحث مارسيل مطلقاً . ولا يقتصر

الشعور بالحضرة عنده على المحبين، فقد يكون ذلك بين المتباغضين ، فإذا نشبت الحرب بين فرنسا واليابان مثلا يكون القائد اليابانى حاضراً — برغم كونه فى طوكيو — بالنسبة إلى القائد الفرنسى الموجود فى باريس .

الحب حالة وجودية لا يمكن الإفضاء بها وتحويلها كما تحول سنداً عقارياً . وفى جملة الحالات التى يتعذر تحويلها حالة الإعجاب أو الدهشة ، وأولى أن ندعوها حالة السحر الناشئة عن التقاء إنسان بآخر . وما أسرع ما يتلاشى السحر عند ما يصبح موضوعياً وليد العقلنة . فإذا أدرك المعجب به مبلغ تأثيره وحاول سحر الآخر متعمداً فقد قضى على السحر بالفعل نفسه . لذلك ترى النساء والأولاد أفعل فى نفوس الناس من سواهم . فإذا حاولت المرأة بسط سحرها تناثر هباء وأصبحت موضوع تهكم ، فإذا حاوله الولد غدا أثقل من الجبال . إنما السحر هالة سرية تحف بالإنسان وكأنها آتية من المجهول اللامتناهى ، إنه لحضور غير مرتكز على الصفات والمفاهيم .

يظهر مما تقدم أن مارسيل شرح ظاهريات الحب والصداقة شرحاً ميتافيزيقياً ، وطبق هذه الظاهرات على الإيمان . فقال بالحرية رداً على القائلين بالإكراه ، وبالسر والتعالى دفعاً لزعم الواقفين حيال الموضوعية أمثال كنط . ووضع السحر مرادفاً للنعمة الإلهية فى التعبير المدرسى ، والدعوة بمقابل الصلاة ، والالتقاء بمقابل التوبة ، والحضور بمقابل الإيمان ،

أليست النعمة فوق الموضوعية ومقولات الفكر ؟ أو ليست الصلاة الحقيقية مرتكزة على الاتحاد بالآخرين وبالله إذ أدعوه قائلا : اللهم كن معنا . وفى ذلك الاتحاد معنى الحب ، إذ لا يمكن فصل الحب عن الحضور ولا عن الإيمان. ومن المستحيل على الإنسان أن يؤمن بإله لا يحبه ، ما لم يتصوره على هيئة وثن أو جبار مخيف ، لذلك ترى فيلسوفنا يدلل على عقم المباحثات الموضوعية الدائرة حول إثبات وجود الله وصفاته ، معتبراً أربابها جاهلين الحب ، فالله هو الإله الحى الذى يعلو على كل حكم وتحديد ، لأنه (الأنت) المطلق .

الثقة والاتحاد بالله

يتبين مما تقدم أن فيلسوفنا يرى الوجود على هيئة علاقة وصلة ، صلة الإنسان بالكون وخاصة بالآخر ، بوصفه حضوراً لا موضوعاً . ولكن هذا الإنسان الآخر الا (أنت) خاضع للتغيير ، ويجب أن ترتكز الثقة على الثابت المطلق الذى لا يتغير ، بحيث يكون الثابت المطلق المتعالى نقطة انطلاق لاستمرارى أنا واتحادى مع نفسى ومع الآخر .

الوجود هو ارتباطى بالله . وهذا المبدأ يؤلف ركناً أساسياً فى فلسفة مارسيل . ومما يجب التنبه إليه أن هذه الثقة لا تخلق الطرف الآخر للعلاقة كما يتوهم الملاحدة التصوريون ، فالله هو خالق كل شىء سواء تصورناه أم انصرفنا عنه ، ولكن الثقة تولد الرابطة بينى وبينه وتجعل لوجودى معنى فتشعرنى بالأبوة الإلهية ، وهذا الشعور بالحضرة وبالاتحاد يصبح إيماناً خلاّقاً . وليس الإيمان إيماناً بوجود شىء موضوعى ، كإيمانك بوجود الأوكسيجين فى الهواء مثلا ، بل الإيمان هو الوجود نفسه ، كما أن الشعور بالحرارة لا ينفصل عن الحرارة . فلو سألنى سائل عن إيمانى فلا أعدد النقاط والقضايا التى أومن بها فذلك لا يعنى الإيمان بل الرأى والترجيح والحكم ، ويصير الله موضوعاً « الهو » وهو فى الحقيقة « الأنت » الذى أناجيه وأدعوه وألبى نداءه وأتكل عليه وأرجوه . وإن ارتباطى بمستقبل مجهول أى رجائى يرتكز على هذه الثقة .

اتحادى بالله يعنى أنى أعرفه وأفتح نفسى لاستقبال نعمته بملء حريتى . وهذه الثقة لا يعرفها إلا من يعيشها ، أى من يغمره ظلها ، فلا ترى فى الخارج إلا فى حالات خاصة ، كحالة الشهداء الذين يسفكون دمهم من أجلها ، فيلقى بهم إلى الأسود الجائعة على مسارح روما ويظلون باسمين كأنهم مدعوون إلى عرس .

التأمل الأولى والتأمل العميق

طبيعي أن يكون مارسيل — وهو الفيلسوف الوجودى الأصيل بكل ما فى الأصالة من قوة ومعنى — خصما لفلسفة المذاهب العقلية ، لأنه مؤمن بالفرد الحقيقى . وقد يخطر لك بعد هذا التعريف أنه نزاع إلى الفلسفة التجريبية أو الاستقرائية ، أو أنه ينهج نهج برغسون مثلا ، ولكن شيئاً من ذلك لم يكن ، فلن يعمد صاحبنا إلى الحدس (L'intuition) البرغسونى ، ليحلق من فوق الكلاسيكية ، فسيطلق الحدس المرتكز على التأمل منطلقاً من التأمل نفسه ، فيفل الحديد بالحديد ، إذ يعطى التأمل معنى جديداً ، ويجعله على درجتين أى مكرراً ، فمن لم يستطب العسل مشوباً بأقراصه وشمعه فلينتفع به شهداً مصفى .

وبديهى ألا يقف مارسيل موقف المتفرج ، فيرصد الوجود من برج عال كما ترصد الكواكب ، بل ينظر إلى الوجود من صميم الوجود ، فيتأمله من داخل دفعاً للوقوع فى الموضوعية ، وبهذه الوسيلة وحدها يتقى الخطأ الذى وقع فيه الفلاسفة من قبل ، وهو التساؤل عن الوجود : أنا أفكر إذن فأنا موجود .

الوجود لا يفترق عن الموجود أبداً ، وقد ألمعنا إلى ذلك فى البحث عن الحضور المطلق . وبتعبير آخر إن مارسيل ينكر الإثنينية أو الازدواج والفصل بين المبتدأ والخبر ، أو بين الذات والموضوع . الوجود هو الأول ولا يعبر إليه عبوراً . وقد غلط المفكرون الذين سلكوا إليه طريق الفكر كما فعل ديكارت . كما أخطأ الذين عبروا إليه عن طريق الوقائع . فالوجود هو الركن الذى يستند إليه الفكر والواقع ، فلا هو رصف أفكار ولا رصف واقعات .

ومعلوم أن الرصف يترك مجالا أو شقاً بين المرصوفات ، ومن هذه الفجوة

التى تحدثها الازدواجية (Dualité) يتسرب الشك كما يتسرب الهواء بين حجرتين. لذلك لا يجوز للفكر أن ينفصل عن الوجود، كما أنه لا يصح انفصال الغصن عن الشجرة. وقد وهم من تصور العقل مكتفياً بنفسه. مستقلا عن التجربة، وأن له القدرة على خلقها. الفكر لا ينمو إلا فى التجربة، كما أن نمو الشجرة لا ينفصل عن الشجرة. ويستحيل أن تكون الشجرة فى مكان ونموها فى مكان آخر.

ونلفت نظر القارئ إلى أن التجربة [١] بمفهومها الفلسفى لا يقتصر معناها على التجربة التى يقوم بها العالم فى المختبر، فمن كان فى شك من هذا التفسير فليراجع التجربة الدينية لوليم جمس (L'Expérience religieuse) فليس هناك عقل مجرد مستقل عن التجربة كما تصور كنط، فالعاقل والمعقول واحد كوحدة الثلج وبياضه، وكوحدة العسل وحلاوته، فلا العقل يستقل عن التجربة ولا التجربة تستقل عن الفكر. وما الفكر إلا الوجود نفسه فاهماً ذاته من خلال المعقولات التى يصادفها فى طريقه إلى التجربة، فالمعقولات بمثابة أنوار ممتدة طول الطريق تبعث الضوء والدفء فى الوجود.

قلنا إن الفكر لا ينفصل عن الوجود، غير أن له امتيازاً، وهو أن يخرج عن الحظيرة مؤقتاً ويتناسى نفسه كوجود، ولكن بمقدار، ولغرض معين. كما يؤذن للتلميذ بمغادرة المدرسة مؤقتاً إلى قاعة السينما، فإذا خطر له أن يتمرد على المدرسة ويبقى فى السينما فالويل له.

وما دام الأمر كذلك فمن أين جاءت هذه الضلالة إلى الفلسفة، فخضعت للموضوعية ومن ثم للأثنينية والانفصال بين الذات والموضوع؟.

هذه الضلالة مصدران: البصر والإحراز.

أما البصر فلأن الإنسان قاس العقل على البصر، فإنك عند ما ترى شيئاً، الحائط مثلا، تتكون فى ذهنك فكرة الإبصار بحد ذاتها ثم جسمك الذى به ترى

---

(١) حينما نستعمل لفظة تجربة نقصد بها الاختبار العلمى لا التجربة بمعنى Empirisme

الحائط المرئى . وإنك عند ما تتنشق رائحة الورد لدى دخولك البستان تدرك أن الهواء الوسيط حمل إليك عطر الورد وأنك تتلقاه . وبتعبير آخر يخيل إلى الإنسان أن الإحساس هو الصلة بين مركزين : التصدير والتلقى . وأنه عند ما ينظر إلى جرم ما ، إلى جسمه مثلا ، فلا بد له أن يتصوره مصوراً ومتلقياً ومحيلا ، وتبعا لذلك يكون جسمى وساطة بينى وبين الأشياء التى تعمل فيه من خارج . ومن هنا تنشأ فكرة المسافة ، إذ لا يكون الشىء خارجاً عنك ما لم يكن بينكما مسافة .

ويضاف إلى فكرة الخارجية هذه فكرة التملك أو بالأحرى فكرة التشهى ، فإنك إذ تشتهى شيئاً فذلك يعنى أنك محروم منه . ومتى حصلت على الشىء المتمنى أو المشتهى لا يقر قرارك ، فتكون محرزاً وغير محرز فى الوقت نفسه ، أى فى صراع لأنك تخشى عليه من الضياع . ويقر قرارك وتستكين للشىء الذى تبصر ، فإذا شهدت البحر وقفت عند حد الرؤية . ولا تخدعنك هذه الظاهرة وتحسب أن بين الرؤية التى تقف عندها وبين الملك الذى لا تستكين له تناقضاً ، كالتناقض بين الجامد والمتحرك ، فإن الملك والنظر توأمان ، فمعنى الملك أن تأخذ شيئاً والأخذ لا يتم إلا فى الخارج . فأنت تأخذ الكتاب أو المصباح أو التفاحة مثلا ، وهذا الخارج أو المسافة هى وليدة البصر . ومن هنا تنشأ فكرة الحاوى والمحتوى ، ومعنى الاحتواء الحيلولة دون ضياع هذا الشىء المحرز ، كما يحول الإناء دون انصباب الشراب .

أفرأيت كيف تطرقت الموضوعية والانفصالية إلى الإنسان عن طريق المسافة والإحراز ؟

فمن نظر إلى الأمر نظرة سطحية رأى البصر خارجاً والملك داخلا ، ولكن برغم هذا التوتر فإن الخارج والداخل متلازمان . ولإيضاح هذا تصور الثلج مثلا ، فإن داخله وخارجه متلازمان ، فهو يملك صفة البرودة والبياض ، البصر والملك توأمان ، لامتناقضان كما يتوهم أول وهلة . النار وخاصيتها (ملكها) أى حرارتها واحد .

وما قيل فى الملك الذى يدور على الأشياء يقال فى ،ننك العقلى،فيجتمع للإنسان من ملابسات الحياة والنظريات المختلفة والظروف الخاصة كمية من الآراء فى الدين والسياسة والأخلاقيات وما يتصل بذلك ، فيحتفظ بها كما يحتفظ العالم بكتبه ، والصياد بجلود الضوارى التى اصطادها فيعرضها على زائريه . كذلك يعرض الإنسان أفكاره تلك عرض التحف،ويتكون الأنا (Le moi) من هذه المخزونات،فينظر إليها العقل الحاوى نظر التاجر إلى السلع التى فى مخزنه ، وتعتبر التحف على أنها الحقيقة الواقعة . وصفوة القول إن الإنسان فى التأمل الأولى لا يخرج عن الموضوعية ، وفى هذا الطور من المعرفة التى يستطاع الإفضاء بها وتحويلها ، كما تحال الأسناد التجارية،لا يكون الإنسان ذاتاً بالمعنى الصحيح، فلا هو موجود ولا هو شخص .

أما عدم وجوده فقد نجم عن تصوره نفسه كموضوع . وأما عدم شخصيته فلأنه موضوع معرفة عام يصح أن يكون موضوع درس ، كما يصلح موضوعاً للتشريح . فكل واقع يصح بحثه وإثباته ، بحيث تكون معرفته مشاعاً لمن رامه ، يصبح على صعيد العمومية وتنعدم مميزاته الشخصية،إذ ما يصح فى زيد يصح فى يوسف . ذلك هو السقوط فى الـ (on) فى الناسية أو التقنيقية الآلية والمعرفة .

التقنيقية العامة والإنسان العام ليسا بشىء،فمن اعتمد هذه العمومية وعظم شأنها فقد انحدر إلى رجل الشارع والغوغاء ، ومن هنا نتج خطأ كنط الذى اعتمد على هذه العمومية .

ويذكر هذا الغلط بضلالة بعض المرشحين للنيابة فى لبنان ، إذ يعتمدون على كل الشعب فتراهم أول الراسبين . وقد حان لمارسيل أن ينتقل من الفكر كموضوع إلى الفكر العامل الفاعل . وهذا ما يدعوه التأمل العالى ، أو التأمل العميق [١] .

فما هو ؟

---

(١) أو التأمل الثانى ولا بأس أن تدعوه الفكرى ، على وزن ذِكرى .

هذا النوع من التأمل أو الانعكاس الثانوى معناه الخروج عن الموضوعية والعدول عن السير فى خط أفقى إلى خط تصاعدى، وبتعبير آخر فالتأمل الأول درجة لا بد من المرور بها، إلا أنه لا يصح الوقوف عليها.

ويعتبر مارسيل أن هذا التأمل الثانى هو الفلسفة بعينها. ولا غرو أن يعلق على هذه النقطة أهمية كبرى، فهى من مبتكراته الفلسفية الديالكتيكية. لقد مر بنا أن التأمل البدائى هو معرفة موضوعية تتجه إلى عالم الواقع، عالم الاختبار، أى معرفة كون هو بحد ذاته معرفة تحققت، فلم تبق ذهنية مجردة. إذن فالمعرفة تحاول إدراك نفسها، ويغدو التأمل موضوعاً للتأمل ذاته. ولكنها بذلك تنفى نفسها، كما أن السالب الكهربائى ينفى السالب الآخر، ولكن النفى لا يقف عند هذا الحد. أجل إن التأمل ينفى ذاته كموضوع ولكنه يثبت تفوقه على كل معرفة، سواء أكانت موضوعية أم مثالية أم رمزية. وإيضاحاً لهذا المقطع الذى يكتنفه بعض الغموض نعود بالقارئ خطوة إلى الوراء.

عند الكلام على هجل أوضحنا معنى الديالكتيك بإسهاب، ونعود فنقول، من قبيل التذكير، إن المثلث الهجلى هو القضية والنقيض والمركب. وقد مثلنا لذلك ببزرة المشمش التى تنفى نفسها إذ تموت فتصير شجرة، ثم ثمرة تنطوى على البزرة، غير أن هذا التحول من بزرة إلى شجرة فثمرة لم يخلق شيئاً جديداً، فالشجرة والثمرة كانتا فى البزرة، القضية قضية تحول لا قضية خلق. أما الديالكتيكية المارسيلية فإنها تطلق أمها لتحلق، شأنها شأن الطائرة ترتكز على الأرض ثم تنسلخ عنها لتحلق فوقها، وتتعالى عليها وتبدع جواً جديداً يختلف تمام الاختلاف عن المطار الذى انطلقت منه.

ويختلف هذا النفى المارسيلى عن النفى عند سارتر، لأن السارترى مؤداه تنكر الإنسان لماضيه وحاضره ومستقبله، إكراماً للحرية أو الفوضى التى لا تتقيد بشىء. ويؤول ذلك بالنتيجة إلى التلاشى والفرار من الوجود إلى العدم أى النفى حباً للنفى.

لذلك كانت الديالكتيكية الهجلية مفضية إلى المركب، أى إلى الصلح بين

المتنافيين ، ولكنها ديالكتيكية تدور على نفسها وتحتوى نفسها ، بزرة فشجرة ، فثمرة فبزرة . وكانت الديالكتيكية السارترية فوضوية عدمية ، أما ديالكتيكية مارسيل فمتعالية خلاّقة . الطائرة تتنكر للأرض لتحلق فى الأجواء .

النفى أو التأمل العميق أو الانعكاس الثانوى أو الفكرى هو مجاهدة الفكر لتحطيم السدود التى تحد من حريته ليتجاوزها ، لا أنها فرار الفكر من ذاته كما هى الحال عند سارتر . وإيضاحاً لذلك تمثل فكرة سارتر رجلا معصوب العينين هائماً على وجهه غير ملتفت إلى الوراء أى إلى الماضى ، أما حاضر ذلك المتعامى فيقوم بكل خطوة يخطوها باعتبارها منفصلة عما قبلها لا أنها حرة مستقلة ، بعد ذلك يسهل عليك أن ترى مستقبله الباهر .

ويحق لك أن تسأل عما آلت إليه طائرة مارسيل الحرة وعن الجو الذى تسبح فيه ، إذن فاعلم أنه جو الخشوع ،ولا يخطرن لك ببال أنه جو التجريد، فليس مارسيل بالمفكر الذى يتفلت من التجريبية ، من الأرض ليطلق الطائرة فى الضباب ، فالضباب أبغض شىء إلى الوجوديين جميعاً .

وليس الخشوع انطواء على الذات لفحص دخائلها،فالفحص عودة إلى الموضوعية ، وما ذلك حال الخاشع . الخاشع لا يلتفت إلى ما حوله،وهو إلى السماع أحوج منه إلى النظر .

الخاشع يقول : تكلم يا رب فإن عبدك سامع ، الخشوع هو الإذعان أو الطمأنينة التى يحسها المسافر بعد عودته إلى بيته فيشكر العناية الحافظة التى سهلت سبيل الطائرة . وهنا تنشأ الصعوبة الآتية وهى : هل يحق للتأمل أن يتأمل نفسه ، ويحكم على نفسه ، وبتعبير آخر هل يحق للعقل أن يحدد مقدرة العقل ؟ أيصح للعقل أن يكفل نفسه ؟

إذا وقع خلاف على الأقيسة المترية فهناك المتر الذى حفظته الحكومة أساساً للقياس . أما مشكلة المعرفة فأين تراها تقف وعند أى حد ؟ البيضة من الدجاجة والدجاجة من البيضة وهلم جرا .

ولا ريب أن هذه الصعوبات نجمت عن الانقسام بين ذات وموضوع . مشكلة المعرفة ليست مشكلة بل سرا ، والتأمل الثانوى هو حضور وكينونة فلا يفترق الفكر عن الوجود بل ينصهران فى وحدة ، ولكنها وحدة لا موضوعية ولا شكلية ، فلا يتمثلها الخاطر .

القول بالسر معناه أن الوجود يكتنف المعرفة ، وهذا هو السبب فى إخفاق المفكرين الذين زينت لهم كبرياؤهم إدراك الوجود بوساطة المعرفة فأحلوها مقام الصدارة . وقد استعصى عليهم الحل ، كما يتعذر على الجالس على الكرسى أن يرفع الكرسى ما دام جالساً . لقد استعصت مشكلة المعرفة على التأمل لأن الفكر داخل فيها فطالب الحل هو المطلوب حله. ولن تجد جواباً لأن كليهما يحيلك على الآخر. من أجل هذا عمد صاحبنا إلى التأمل العميق الثانوى ، فطارت الطائرة وتعالت. ولكن أيصح اتهام مارسيل بأن هذا التعالى لا مبرر له ؟ .

ونذكر القارئ بأن الوجود الذى يتجه إليه فيلسوفنا ويجعله أولا ومنبتاً للفكر والواقع هو وجود الله ، جازماً بأنه ليس فرضاً يفترض . وتأكيد السر يعنى أنه موجود حقاً ، ويستحيل على أن أرتاب فيه بدون أن أتناقض مع نفسى . ولو أمكننى التحقق منه حسياً أو فكرياً بحيث يصبح واضحاً فلا يعود متعالياً ، ومعنى التعالى السمو على كل تجريبية واختبارية وبراهين عقلية أو مجادلات نقدية ، والمقصود بالنقدية كنط نفسه .

ويخطّئ مارسيل ديكارت الذى يستنتج الوجود من الفكر ، فإن الفكر لا يتضمن الوجود بل ينبع منه . ويزيد على قوله هذا أن لا فلسفة صحيحة بدون توتر دائم الخلق بين الإنسان وبين أعماق الوجود . الوجود هو ما تحس وتكون لا ما تدرك بطريق الفكر ، فإن السر لا يدرك .

ولكن أيسوغ لنا إذا تعذر علينا الإدراك أن نقول بالمجهول واللامعقول جرياً وراء كيركغورد ؟ كلا إن مارسيل يرفض هذا الحل ويقول إذا تعذر علينا إدراك السر عن طريق المعرفة فلا يتعذر علينا أن نتأمله تأملا عميقاً . لقد قال

كيركغورد بالطفرة ولكن الوثوب يفترض المسافة ، والوثبة تفترض شيئاً تثب إليه لتدركه كما يثب السبّاح إلى البحر ، غير أن صاحبنا لا يرى وجوباً للوثبة لأن السر حاضر أى أنك فى البحر والماء يغمرك فلمَ الوثبة ؟ .

ولقد نسى الفكر أنه مغمور بالوجود فى أثناء العملية الديالكتيكية كما نسى التلميذ أنه مرتبط بالمدرسة فبقى فى قاعة السينما . غير أنه متى عاد الفكر إلى التأمل الانعكاسى يعرف أنه فى الوجود ، ولا يكون بمعرفته هذه قد اكتشف شيئاً جديداً بل تعرّف إلى أصله ومنبعه . قد يصادف السباح صخرة يجلس عليها فى البحر ، ولكنها لا تنسيه وجوده فى الخضم .

أتينا بهذه الأمثال لإزالة الغموض على قدر المستطاع ،ولأن اللغة توجب علينا التعبير ، وفى الحقيقة أن السر يستغلق على الإيضاح . وقد اضطررنا فى سبيل التسهيل الى التعابير الموضوعية فجعلنا البحر حاوياً والسباح محتوى . وإنما فعلنا ذلك تجوزاً فى الأداء فأقرب التعابير إلى الحقيقة القول بالحضرة . الحضرة التى تحسها المتصوفة ويقصر عنها كل تعبير .

وهنا مشابه بين مارسيل ويسبرس حين يتحدث عن القرب والنهايات (Situations-limites) ولا يصح تسمية هذا التأمل حدساً ، لأنه نظراً لارتباط العقل بالله يكون البارى سبحانه منيراً طريقك . نقول منيراً لنبعد التشبيه عن المنارة لأنك متى جعلت الله كذلك فقد أنزلته إلى لموضوعية .

والغرابة فى هذا النور أنه قريب بعيد معاً فكلما دانيته فر منك . ويقول مارسيل فى هذا الصدد : إنى كلما بلغت درجة معلومة من التأمل أحسب أنى أراه ، ولكننى لا أستطيع التوقف لأنظر نفسى رائياً كما أن الراكض لا يستطيع النظر إلى المرآة ليشهد نفسه راكضاً ، فمتى وقف انقطع الركض .

ولو كان هذا النور يأتى مباشرة لصحت تسميته حدساً . ولكنه ينعكس بطريقة ملتوية ، وهذا الانعكاس ينير كثيراً من العوالم التى لا ترى بدونه . ولقائل أن يقول : ولكن من يضمن لنا وجود هذا السر ؟ أليس وجوده لغزاً ؟ ولكن فى هذا

السؤال عود إلى الموضوعية، فوجوده ليس موقوفاً على رأيك. إن السر ووجوده واحد فهو الذى يضع نفسه كما يضع الثلج لونه الأبيض والعسل حلاوته . وبعد، فلست مجبراً على الاعتراف بوجوده فإنه غير محسوس من جهة ، وغير خاضع للبرهان من جهة أخرى . ويفترق هذا التأكيد الأنطولوجى عن التأكيد الديكارتى ، الذى يكره الإرادة على التسليم بحجة الوضوح .

وإنه بالنظر لكونه سراً فهو لا يتجه إلى العقل ولا إلى الوعى الاختبارى، بل يتعالى عليهما ويتجه إلى التأمل الثانوى الذى هو الحرية بعينها، فلا إكراه مطلقاً . وفى وسع المرء اختيار اللامعقول والخلق وتفضيل الظلمة على النور . ويكفيك لهذا الانحدار أن تقطع التأمل كما تقطع المجرى الكهربائى فتهبط من التأمل العميق ، من «الفكرى» إلى التأمل الأولى، وتنحدر من السر إلى المشكل وتضع هذا المشكل أمامك كما توضع الجثة على المشرحة وحينئذ تعود إلى التساؤل أيوجد شىء أم لا؟ وبتعبير أوضح هل الله موجود أم لا ؟ وهل تستطيع المعرفة إدراك هذه الحقيقة؟ .

وإنما المرء محمول على جعل الحضرة أو الاتحاد بالله علاقة موضوعية تشده نزولا ، فلا يحول دون انحداره سوى الحرية الرافعة . الحرية تكشف لنا تلك الأجواء العلا التى لا يدركها المتزلق فى الوحل ، الغائص فى الموضوعية، بل الطيار المتعالى . وبقطع النظر عن الصعيد الدينى فليس أدل على أهمية الحرية وأجوائها من الفن ، سواء أكان شعراً أم رسماً ، فإنه ينطلق بجناحين إلى القمم التى تقصر عنها الموضوعية فلا ترفع إليها بصرها الكليل . الذات الحقة ذات مفردة لا تنالها العمومية ولا تغرق فى الناسية والقوالب الجاهزة ، وإنها لذات حرة تنفتح للسر أو تغلق دونه . الحرية هى فى صلب السر ، لأن الأشياء المقررة الجامدة كالأمور العلمية الواضحة لا تكون سراً . السر هو ما يتعذر عليك القيام بتحقيق حوله ، والحرية تستعصى على التحقيق لأنها لا متناهية . حريتك هى أنت ، وأنت سر .

يتضح مما تقدم أن سر المعرفة لا ينفصل عن سر الكينونة ، أو الكنه

الأنطولوجي . والأنطولوجيا ، أو علم الكائن ، ليست وصفية لأن الكائن ليس من المعطيات أى الأشياء التى تراها كالنهر والشجرة . كما أنها ليست برهانية بل سلبية لا تقع تحت علم وإنما تنبع من الكائن . ولقد اتبع مارسيل فى الأنطولوجيا طريقة الظاهريات (Phénoménologie) . ولكن طريقته هذه متعالية عن كل ما سبقها من الفينومونولوجيا المعروفة . فلقد ألف المفكرون قبله طريقة المقابلات عند الكلام على الكائن ، فوضعوا الجبرية مقابل الحرية ، والجامد مقابل المتحرك ، والستاتيك مقابل الديناميك ، فلا بد لك من اختيار أحدهما ، إما الليل وإما النهار . ولكن صاحبنا يجاوز الاثنين معاً ، فالجامد هو المتحرك ، والدائم هو المتزمن يجريان فى وحدة شبيهة بالنغم الموسيقى الذى ينسجم فيه الضدان. ولكن ذلك لا يخولنا القول بأن الكائن متزمن أبدى ، ومن ثم إطلاق هذه الصفات على السر . إن المرء محمول على النعت فتراه ينعت الربيع بالخضرة ، والرقيع بالزرقة والنار بالحرارة . أما كينونة الكائن فتشذ عن الوصف وتتمرد عليه . وما هذه النعوت إلا خارجية لا تخولك الدخول إلى صميم الكائن ، أى إلى كينونته ، بل تبقى Métaproblème . وتذكرك هذه الطريقة السلبية بالسبيل الذى سلكه المفكرون القدامى وتابعهم عليه العرب بجهة صفات البارى تعالى . الكينونة تتعالى على الوصف والتمثيل والموضوعية ، وعن السؤال والجواب ، ويستحيل أن تكون موضوع مشاهدة أو مناقشة . وقد يخطر لك بعد هذا النفى كله أن سر الكائن ليس بشىء حقيقى لأن الشىء الحقيقى الواقع قابل الوصف . وقد يزين لك رأى مارسيل هذا أن تحسب السر مجهولا فى المجاهيل ، غير أن صاحبنا ينفى هذه المجهولية ، ونفيه هذا إثبات لحقيقة الكائن . الكينونة ليست فكرة فهى أعلى من كل فكرة ، هى الحضرة التى لا توصف ، ولكنها الحضرة الغنية التى يستمد منها الإنسان بدون أن يستطيع تمثلها ولا إحرازها .

سر الكائن ليس الذى بلغه التأمل العالى وليس الكينونة الشاملة التى يقول بها الميتافيزيقيون ، ولا تلك التى يقول بها هجل ، بل الكائن الشخصى الواقعى الذى

نلقاه هنا من خلال اللحم والدم . وبقدر ازدياد شخصيته يزداد كيانه .

إنا نصادف الكائن فى حياتنا الخاصة وعلاقاتنا الشخصية . وما هذه الحياة إلا مرآة تنعكس عليها أنوار اللانهاية . وقد أشرنا عند الكلام على الحب إلى الطريقة التى يسلكها مارسيل، فيدرك بوساطتها الله من خلال نفسه ومن خلال الآخر . فالآخر ليس كمية مهملة . ويزعم مارسيل أن الذى مهد لضلالة المفكرين هو تطرفهم بالتزام أحد رأيين . فمنهم من نظر إلى وحدة الكائن وتعاليه فقط وأسقط من الحساب سائر الكائنات . ومنهم من قال بالعكس، أى نظر إلى الكائنات واعتبر الكائن بذاته من قبيل النفل والتوهم ، فقامت القيامة بسبب هذين الحدين وثارت المعركة بين الواحد والمتعدد .

أما مارسيل فيسلك السبيل الوجودى أى الشخصى كما رأيت فى الحديث عن الحب . ويعتمد لذلك مقولتين : مقولة الملء ومقولة اللقاء . وسيتضح لك معناهما عما قليل .

فى بعض الأحيان تبدو لنا الحياة وكأنها قفر رهيب، فتشحب الألوان وتبهت القيم فلا نهتم لشىء ولا يروقنا شىء ، ويتضعضع الفكر فلا يدرى أين يستقر ، ويعترينا الضجر ويتراءى لنا الكون آلة لا معنى لها . وتلم بنا المصائب فتجوف النفس وتحدث فيها فراغاً هائلا . ولا تستطيع النفس أن تصبر على هذا الفراغ فتطلب الملء، ويقوم الصراع بين الشوق وبين الفراغ . ويتشوق الإنسان إلى الغبطة والحب والإلهام ليسد جوعه . الصراع بين الجوع والشبع أرفع وأجل من الصراع بين الواحد والمتعدد ، فهو الذى يكشف لك حقيقة الكينونة التى تنشدها عبثاً عن طريق العقلنة والتجريد . الكينونة فى صميم هذا الإنسان . وإن مقولة الملء هذه لا تفترق عن مقولة لقاء الصديق . وقد ذكرنا فى باب الحب معنى الصديق ، فهو (الأنت) لا (الهو) .

افترض أنك اجتمعت بمريض فى المستشفى الذى كنت فيه منذ عشر سنين فأصبح صديقك، واستمرت هذه الصداقة، برغم البعد وسوء الظروف الخاصة،

وثبتت المودة على المحن . أما الالتقاء فليس له معنى ميتافيزيقى بحد ذاته، لأنه وليد الاتفاق، ولكن ثبات الصداقة هو فوق الاتفاق . وأنت حر فى هذا الاستنتاج لا مكره ، كما أنك حر فى خلع معنى على الألم الذى يعتريك من جراء مرض مثلا، فتخلق من المحنة عزاء وأجراً .

وليس المعنى شيئاً موضوعياً تلمسه ، ولكن تأويلك له هو الذى يخلقه ، فقد يكون الأمر على العكس وتحملك المحنة على السباب والتذمر بدلا من الصبر والأجر . إذن فالثبات على الولاء برغم البعد ـــ وكان فى وسعك النسيان ـــ والعزاء فى المرض ـــ وكان فى وسعك التذمر ـــ قد أتيتهما بملء حريتك .

فهل تكون الحرية خالقة لهذا المعنى أو لهذه القيمة قيمة الصداقة والعزاء ؟

كلا ، إنما الحرية استجابت لنداء الوجود المقدم على الفكر ، ولم تخلق خلقاً بل اكتشفت اكتشافاً، أى أنها أزاحت النقاب عن شىء موجود. والوجود هو الذى وجه الفكر إلى الاكتشاف ، وكان فى الإمكان رذل الصديق والتذمر من المرض بقطع التأمل العالى أو الفكرى ، قطع المجرى الكهربائى لإحداث الظلام ، أنا حر بين النور والظلمة ، بين الأمانة والخيانة .

قلنا إن الوجود هو الذى يوجه الفكر ، فلا يكون المعنى الذى تكتشفه الحرية تعسفياً ، بل مستنداً إلى أساس ، فماذا نسمى هذا التوجيه ؟

نسميه القيمة التى من جوهرها أن تكون شفافة فيقرأ الإنسان بوساطتها معنى إنسانيته .

القيمة ليست موضوعاً ولكنها جوهر يرافق العقل فينيره . والقيم إذن جواهر متوسطة بين الوجود والعقل . القيم هى سلطان الوجود على العقل، وبها ينكشف الكائن لذاته ، وتكون القيم مصونة حيث يبقى الكائن مصوناً . وليس المقصود بالكائن هنا الكائن الموضوعى بل السرى الذى يتصل وجودى بوجوده .

ثم إن القيم لا تكون إلا متصلة بكائن متجسدة فيه ، فإذا فصلتها عنه غدت متحفاً مرصوفاً على شبيه الجواهر المعقولة التى تلهت بها الفلسفة زمناً طويلا . فما

معنى العدالة والفطنة والعفة إذا لم يكن هناك رجل عادل فطن عفيف ؟

الكائن والحرية والقيم ثلاثة أقانيم مرتبطة ، إذا أسأت إلى واحد منها أسأت إلى الآخرين. تصور أنك أشعلت كمية من البنزين فيحصل لديك ثلاثة مظاهر ، البنزين المحترق ، وحرارته ، ولون اللهيب . فإذا حاولت خنق اللهيب بأن صببت عليه الماء فقد أضررت بالحرارة وبالبنزين .

لم يخطئ من قال إن الحياة دار محنة ، ولكن لم يقذف بنا إلى العالم كما يرمى بالطفل فى غابة مليئة بالضوارى،فليس الإنسان فى عزلة بل فى مجتمع ، خلافاً لزعم سارتر . وكما أخطأ سارتر فى تصور العزلة وقال بالحرية الفوضوية فقد أخطأ من قال بأن على الإنسان اتباع طريق مقرر . إنه يسلك الطريق بملء حريته غير معصوب العينين ، بل مستنيراً بالقيم ، وتكون هى المرشدة له فى الاختيار الحر . أما سارتر فيقلب الآية ويختار القيم ، أى يجعلها تبعاً للفوضى ، وتكون حاله إذ ذاك شبيهة بمن يمد يده إلى بئر مظلمة ، فقد تقع على الماء وقد تقع على حية أو عقرب .

ويضرب مارسيل مثلا على كون القيم فى الإنسان فيقول : عند ما يحاول المرء تذكر اسم غاب عن خاطره،لا يعمد إلى المقابلة بين الأسماء ليصل إليه ، ولكنه يثير ذاكرته كما يورى القادح الزند . ويدلك ذلك على أن الاسم كان فى خاطره كامناً مخفياً .

على الحرية أن تستنير بالقيم لا أن تتخبط فى الظلمة ، فالظلمة هى العبودية بعينها . فى ضوء القيم تلتقى الكينونة والحرية وتتعالى على المحنة ، ولكنك متى لقيتها لا يتيسر لك أن تنام على أكاليل غارك ، فالمعركة تظل موصولة ، إنما الحياة صراع ، والذات ، أى الإنسان،ليس نقطة انطلاق، بل هو الغاية وإكليل الظفر الإنسان فى دار محنة، وإنه لغز لنفسه وسؤال ، فالحياة تناديه وعليه أن يجيب .

مرتبة الإنسان

قال ديكارت ، ناظراً إلى الفكر أولا : أنا أفكر ، إذن فأنا موجود . ويقول مارسيل: عند ما أقول أنا موجود فإنما أنظر إلى وجودى المتجسد ، لا إلى وجودى الفكرى ، وبعبارة أوضح فإننى أنظر إلى جسدى . وفى ذلك نزعة من الداخل إلى الخارج ، أى أن جسدى يبدو لى بارزاً ظاهراً ، فلو قلت أنا الظاهر لقلت حقاً أنا ظاهر لنفسى ولغيرى كما أن غيرى ظاهر لنفسه ولى . وذلك أمر واضح ، غير أن الصعوبة تبدأ عند تحديد علاقتى بجسدى . أتراها علاقة الملك ، فإذا كان ذلك فهل هو مالكى أم أنا مالكه ؟ ، أهو آلة فى يدى أم أنا الآلة ؟

ونستحسن قبل التوسع فى الموضوع ، تلخيص صفحة من صفحات كتاب مارسيل (الكون والملك) فتكون المصباح الذى ينير طريقنا فى بحث مرتبة الإنسان .

قال المؤلف ما مؤداه : من ممتلكاتنا ما يطغى علينا ويستبد بنا فنقف حياله كالأصنام ، لأن هذا الملك من باب الصنمية (تصور النقود مثلا) .

ومن ممتلكاتنا ما يقودنا إلى الحياة والخلق فيكون مادة للحياة النابضة والإبداع ، وتلك حال البستانى فى روضته ، يعمل على تشذيب الورود وإجراء الماء السلسال ، وحال الموسيقى بإزاء الكمان الذى يخلق منه الألحان ، فمثل هذا الملك تجرى فيه الروحانية فيعود كينونة أى وجوداً . وحيثما يكون الإبداع والخلق تنعدم الفروق بين مالك ومملوك ، ويظهران فى وحدة حية .

ويتطرق مارسيل فى الملك المادى إلى ما يزعمه الناس أفكارهم وآراءهم . وحسبان الأفكار والآراء من نوع الملكية له نتائج خطيرة سيئة ، إذ يبعث على الزهو والاعتداد بالنفس ، ويقف الإنسان حيال رأيه وقفته أمام الصنم الذى يسجد له .

ومن هنا ينشأ التعصب الذميم مهما تنوعت وجوهه ، ويصبح الإنسان عبداً وطاغية فى آن واحد . أما الفنان والمفكر الأصيل فبعيدان عن هذا التحجر وعن السقوط ، لأنهما خلاقان منفتحان للتجدد وأبوابهما مشرعة للنسيم المنعش ، والأولوية عندهما للوجود للكينونة لا للملك المستبد المستعبد .

وأفضل السبل لتجاوز خطر التحجر وعبادة الذات هو الحب الذى يفضى إلى الأنت لا إلى الأنا ولا إلى الهو .

بعد هذه الصفحة المارسيلية نعود إلى الجسد .

أفيجوز لى أن أنظر إليه نظرة المالك إلى مملوكه ، أى نظرة موضوعية ، وفى هذه الحالة أكون أنا فى جهة وجسدى فى جهة أخرى ؟

وهل يستنتج من معكوس هذا المعنى أنى وجسدى واحد ، فيكون الأنا مرادفاً لجسدى فقط ؟

أما إذا كان الإنسان جسداً فقط فقد ضاع الأنا (Le moi) وحينئذ تصح نظرة الماديين المنكرين الروح القائلين بوجود الجسد وحده ، ويستنتج من هذا أنى لست جسدى ولست مختلفاً عنه ، فالمسئلة تتعالى عن الاعتبارين ، لأن علاقتى بجسدى فوق التشبيه والموضوعية ، فليس بينى وبين جسدى اندماج ولا انفصال ، حتى ولا علاقة بل مشاركة ومساهمة . إذن فالكينونة فى عرف مارسيل هى المساهمة ، والمساهمة فوق الموضوعية . ولكن هل تنتهى حدود الكائن عند جسده كما تنتهى حدود بستانى عند حدود بستان جارى ، وكما ينتهى البحر عند الشاطئ ؟ كلا ، بل تمتد المشاركة إلى الكون كله ، فكما يتعذر عليك فصل الأثير المنتشر فوق بلدين متجاورين ، يتعذر عليك فصل ذاتك عن العالم .

إن علاقتك بجسدك وبالعالم سر يكتنفك من جميع نواحيك. وكما أن السمكة لا تستطيع الانفصال عن البحر لتخرج إلى اليابسة ، وتتأمل زرقته واتساعه وحدوده والشواطئ التى تكتنفه ، فكذلك يستحيل على الإنسان أن ينفصل عن الكون ليتأمله . المعالم والحدود غير واضحة بينى وبين جسدى ، وبينى وبين

العالم ، وبينى وبين الآخرين ، بل متداخلة .

وليس أدل على ذلك من التأثير المتبادل بين الناس ، فإن الاقتداء بفلان الطيب السيرة والسريرة يؤثر فيك ، كما أن العشرة الرديئة تفسد الضمائر الصالحة . وقد تتأثر بكتاب نفيس فترجع عن غوايتك إذا كنت ضالا . والخلاصة أن العدوى الاجتماعية بوجوهها المتعددة ، من انتشار الأزياء ، إلى الخلاعة ، إلى القداسة ، إلى الروح الحربية ، تؤيد تمثيلنا لسر الكينونة بالأثير الموصول .

ومسئلة المشاركة هذه تحل مشكلة اتصال الإنسان والكون بالله . وما دمت أنا الإنسان متصلا بهذا الكون فأنا مثله سرمدى ، ولا يكون موقفى منه موقف المتفرج فى قاعة السينما . فلا أتساءل متى بدأت الرواية ، وكيف تمت قضية الخلق وتكوين العالم . ولا أتصور الله إذ ذاك صانع فخار يجبل التراب ويصنع منه الأباريق . مشكلة الكون مرتبطة بمشكلة الإنسان ، وهى متعذرة الحل لأن الإنسان ضمنها مثله مثل الجالس على الكرسى يتعذر عليه رفعه ، لأنه يضطر لرفع جسمه أيضاً وذلك مستحيل [١] .

كل تصور موضوعى ، وكل حديث عن معرفتنا بالله وعلاقته بالعالم باطل ، وباطل أيضاً اعتبارنا الله حقيقة شائعة . الإله الحق هو إله شخصى والكينونة ليست مشكلة ولكنها سر ومشاركة . والمشاركة تفترض الانفتاح ، وكما تستطيع الانفتاح على جسدك ، وعلى الآخرين ، وعلى الكون والله ، تستطيع أيضاً الانغلاق والانقباض فأنت حر فى تلبية الدعوة وفى ردها ، وحر فى اعتبار جسدك مملوكاً أو اعتبار ذاتك عبداً له . بوسعك أن تنتحر أدبياً إذ تجعل من جسدك أداة للفجور ، كما تنتحر حيوياً بقتل ذاتك .

ولقد ضل ضلالا مبيناً من سمى الفجور والانتحار حرية ، فليس من الحرية فى شىء أن يطغى عليك جسدك فينزلك إلى المرتبة الحيوانية أو أدنى ، وليس من الحرية بشىء أن تطغى عليه فتستعبده . ليس الجسد طاغية ولا عبداً ، إنما هو

---

(١) لقد كررنا هذا المثل غير مرة تسهيلا للبحث .

خادم فاحرص أن يكون أميناً ، إنما الحرية هى الحرية الخلاقة لا الهدامة .

قلنا إن نظرة الإنسان إلى الكون نظرة المتفرج فى قاعة السينما هى نظرة خاطئة ، ويحسب بعض المفكرين العمليين أن الدواء لهذه الحالة السينمائية هو العمل واستخدام الكون منفعياً ، فيقبلون عليه بالمعمل والآلة باعتبارهما كل شئ . وفى الحقيقة ليس أضر بالإنسان من التقنيقية لأنها تفصله عن الكون تماماً . وقفة المتفرج نصف مصيبة ، أما عبادة الآلة فصيبة كاملة .

قيل إن شاباً شرقياً قصد باريس ليدرس الهندسة ، وكان طالباً رضياً يعتزل فى غرفته وينصرف إلى الدروس بكل ما أوتى من قوة ، حتى ليكدره طنين الذبابة ، ولسوء حظه كانت تقطن فوق غرفته سيدة مولعة بالكلاب ، وقد تجمع لديها من النواهس النوابح أربعة تلقى إليها بالعظام وفضلات الطعام كل مساء ، فتتهارش وتتنابح وتعلو الضجة ويثور ثائر الطالب المسكين . وعيل صبره فكتب إلى السيدة بذلك وشرح لها ما يلقى من الكدر ، فباعت الكلاب حالا واستعاضت عنها (بكمنجة) تعزف عليها فى العشايا والإصباح . وطاب لها الغناء فكان صوتها فى المسامع أثقل من الرصاص الذائب ، فكتب إليها الشاب : ما كان أرخم صوت الكلاب ، أعيديها !

سقى الله موقف المتفرج على الكون فالآلية والتقنيقية والمنفعية بدون الروحية السرية أشأم من كلاب السيدة المذكورة أعلاه .

المشاركة هى انفتاح على الآخرين ، لا اعتبارهم ذئاباً على طريقة سارتر ، انفتاح لتفهم الله والشعور بوجوده ، فوجوده ليس موضوعاً ولا فكرة بل منبع الفكرة . ويهمه سبحانه أن تؤمن بوجوده ، فلو كان موضوعاً أو مشاعاً لما همه ذلك . ومن هنا نشأت أهمية الإيمان ، وهو أول الفضائل الإلهية .

والإيمان يختلف عن الرأى ، فهو الاعتقاد بحقيقة شخصية أو فوق الشخصية تستطيع مناجاتها ، وهى متعالية على كل حكم ورأى ، وجدال ومناقشة ، إنه الأنت المطلق ، لا الهو .

ولا يُنام على الإيمان كما ينام على أكاليل الغار ، فالإنسان مسافر دائم السير فى الزمن ، دائم المحنة ، وتنتهى المحنة والسفرة بالموت .

الموت هو الممكن الذى لا ريب فى وقوعه ، وهو أفظع ما ينتظرنى ، فهل يجوز أن أتخلص من الانتظار الرهيب بالانتحار ؟

كلا ، إن حريتى التى تفتح لى باب اليأس هى الكفيلة بفتح باب الخلاص ، إذ تدعونى لكينونة بعد الموت ، وتتعالى على الموت لا عن طريق المقابلة والموازنة بين موضوعات بل عن طريق المشاركة السرية ، لا عن طريق الملك . فعند ما أجعل جسدى وإيمانى فى عداد الممتلكات أسقط فى الموضوعية التى تفضى إلى اليأس ، وحينئذ تجرنى الحرية إلى الانتحار . سبيل الخلاص هو التفكير العالى الخلاق المرتكز على الثقة ، المفضى إلى الرجاء ، المتعالى حتى على الموت نفسه .

الإنسان يلبى نداء الوجود بملء حريته ، فخلاصه بيده ، وكينونته صراع ، إذ يدفع الرفض بالإيمان واليأس بالرجاء . ومن جوهره أن ينزل إلى ساحة النضال لا ليشهد بل ليكون شهيداً للحق ، لا متفرجاً يتلقى الحوادث كما تتلقاها آلة التصوير بل كما تتلقى الأرض الخصبة حبة القمح فتسبغ عليها من غناها . وهذه القابلية للخصب هى فى جوهر الإنسان ، أى أنه منفتح يتلقى الآخرين والعالم والله . وهذه القابلية الخصبة هى التى تعود فتعطى وتنمو فى حقل الفلاح ، ورسم الرسام ، وشعر الشاعر . وبقدر ما يتسع استعداده للأخذ يتكاثر عطاؤه ، فأرهف الشعراء إحساساً أوفرهم عطاء . الأرض تأخذ الحبة وتحيلها سنبلة ، هذا هو معنى الشهادة ، فيكون الأخذ والعطاء واحداً .

ويضرب مارسيل مثلا على الشهادة بما ملخصه :

إن رجلا قرأ فى الصحف خبر اتهام فلان بجريمة السرقة مثلا ، فتلقاه فى أول الأمر على أنه نبأ عادى من قبيل القيل الـ (on) (ويكون القارئ فى دور التأمل الأولى فقط إذ ذاك) . ويأتى دور التأمل العالى فيهتم القارئ لأمر فلان ، ويعيد قراءة الصحيفة فيستيقظ فيه روح الحق الخلاق ، وينيره فيرى وقائع التهمة على

ضوء آخر . ويختلف تقديره ، ويتجاوز فى الرأى إلى الاعتقاد ببراءة فلان ، حينئذ يبرز إلى الساحة ويجابه رأى الحكام بشجاعة ، والشجاعة أم الفضائل التى يتحلى بها الإنسان ، وفيها التعالى على الناسية أى الـ (on) والاختباء وراء الجمهور.

إذن فالإنسان المفكر هو شاهد خلاق ، فإذا كان من شأن التأمل الأولى أن يطلعه على الحوادث (الموضوعات) فمن شأن التأمل العالى، وهو الفلسفة الحقة بنظر مارسيل ، أن يشركه فى الكينونة . من واجب الأرض التى تلقت الحبة أن تشارك فى الإنماء والخصب . الفلسفة ليست علماً بل شهادة وخصبا ، هى قلق وجودى ، هى اضطرابك لحالة المتهم البرىء، فى المثال المتقدم، لا مقفك متفرجاً وانعزالك واختباؤك وراء الجمهور . لقد كان فى وسعك الانطواء والعزلة ، غير أن تجاهلك وجود الآخر ضلالة وسد أذن عن صوت خفى يهيب بك قائلا : إذا لم يكن الآخر موجوداً فلست أنت بموجود أيضاً .

الكينونة سر فينا وسر من حولنا كامن فى هذا التوق إلى المشاركة ، فمن سد مسمعه ولم يلب النداء فقد اختار العدم .

ليست الفلسفة علماً يلقى ، كما أنها ليست ذاتية (subjectivité) بل تتعالى على الإثنين ، على الذات والموضوع .

لقد قال مارسيل بالسر غير أنه لم يجعله مجهولا ، بل سلك إليه التأمل العالى ينقذه من اللامعقولية والخلف حيث وقع كيركغورد .

إنه جعل التأمل وجودياً بما وضع له من نهج مبتكر .

حول الإيمان والإلحاد العصرى

يقول مارسيل فى محاضرة ألقاها بعد اهتدائه إلى الإيمان ببضع سنوات (١٩٣٤) إنه لم يبلغ مرحلة الإيمان إلا بعد عناء ومشقة وسلوك طريق وعر، كثير المنعطفات . لذلك تراه دائم العطف على الذين ما برحوا فى الطريق . وتحمله نفسه الشفافة الوديعة على القول بأنه على الرغم من اهتدائه واستنارة نفسه ، فما فتئ بعضها فى الظل ، لذلك يحن هذا البعض المظلم إلى مسايرة الرفاق المتخلفين فى الدرب ، لعل هذه الرفقة تشجعهم على الاتجاه شطر القمة فتدل عليها من أنكرها، ويحلل نظرة الملحد إلى الإيمان فيقول :

يزعم الملحد أن الإيمان لفظة لا معنى لها ، فهى إما وليدة ضعف لم يقع فيه، وإما حظ لم يصبه (ولا تحسبن الملحد مخلصاً فى زعمه فهو يحسب المحظوظين ضعفاء) ، وإما أن يزعم صادقاً أن الله لم يلهمه بعد ، ويكون موقفه إذ ذاك موقف الكفيف البصر ، يرى الآخرون ما لا يراه ، تلك كانت حال مارسيل قبل الاهتداء .

ويرد على هذه المزاعم فيقول : إن الإيمان فضيلة ، والفضيلة قوة لا ضعف . ولو تواضع الملحد لما زعم هذا ، ولكن كبرياء العقل حالت دون الوداعة . وإنما الملحد ينعى على المؤمن هذه الوداعة نفسها ويتهمه بالجبن ، لاعتقاده بالثواب والملكوت السماوى ، ويحسب ذلك تعامياً مقصوداً عن حقيقة هذا العالم المؤلمة وتهرباً من مواجهة الحقيقة .

أما القول بالتهرب فباطل، إذ يؤمن الإنسان وهو فى أرفع حالات الغبطة كما وقع لمارسيل نفسه . ولكنها حالة فردية ، والملحد يريد التعميم فيتنكر لكل شىء

تتعذر البرهنة عليه والإفضاء به ، ويمتنع الإجماع عليه والاقتناع بصحته ، فإذا رفض رجل الشارع الموافقة على الإيمان فقد سقط المشروع من أساسه . ولكن ما هى الحالة النفسية التى تحمل الملحد على اتخاذ هذا الموقف ؟.

هى البغضاء التى يكنها الفقير للغنى ، هى حسد المعدم للمالك . الملحد الذى يطعن على الذاتية والعاطفية ينطلق منهما مدفوعاً بعاطفة البغضاء والذاتية الحاسدة . ألا ترى أن التشاؤم يصدر عن رجل أخفق فى الحياة ،فكان حرباً على نفسه وعلى الآخرين ، وكذلك القول فى الملحد .

بقى أن نتصور موقفاً وسطاً بين الطرفين ، هو موقف المشكك الذى يقول لك : أنت ترى ولكنى لا أرى شيئاً ، ولا سبيل للقول الفصل . ولكن هذا الموقف يصح فى الأشياء الموضوعية التى تستدعى الإبصار ، فأقول لمن كان أحد منى بصراً تعال قف مكانى وانظر لعلك ترى شيئاً ، أو ذق هذا الشراب لعلك تجده طيباً .

ومثل هذه الحالات لا تصدق على الإيمان الذى ينصرف إليه الإنسان بكليته لا بعينه ولا بفمه ، ويستحيل أن يقوم إنسان مقام آخر ، كما يقوم ناطور مقام ناطور .

ليس الإيمان حالة من حالات النفس، أو حالة داخلية موضوعية، إنها أعمق من هذا كله ، لأنها سر يكتنف الإنسان ويتعالى على الحالات النفسية ، فالفرق بين المؤمن والمشكك كالفرق بين الأعمى والمبصر .

وكلما ازداد المؤمن إيماناً أدرك أن الإيمان ليس من إنتاجه بل تلبية لنداء لا إكراه فيه من قبل المنادى ، إذ لا يؤمن إلا الإنسان الحر . وفى وسعه أن يسد سمعه ، ويساعده على هذا الصمم المختار مدنيتنا الحاضرة التى تعتبره مجموعة وظائف ، ومتى صار المرء إلى هذه الحالة أصبح إيمانه قشوراً طقسية تزيد الملحد رسوخاً فى كفره .

وقد يعرض لهذا المتناوم عن الإيمان حادث يوقظه ويفتح بصيرته ، فالإيمان

كامن فى أعماق نفسه ، لو تنزل عن كبريائه . وكأين من غطريس نهج نهج نيتشه خاسباً كبرياء الرفض بطولة لمجرد أنها ثورة . فإذا صح هذا الرأى الفاسد فلماذا تعد ثورة الغطرسة هذه بطولة ولا تعد كذلك الثورة الجنسية وسائر أنواع الثورة . وقد يتسلح الكافر بالله ، للطعن على الإيمان ، بالبائسين الذين قضوا هدفاً للمظالم والآلام وسائر أنواع الشقاء متخذاً من مشكلة الشر وسيلة للجحود . إن الواقع يكذب هذه المزاعم الكفرية لأنك تجد المؤمنين بين المعذبين المتألمين ، لا بين السعداء المغبوطين . الشقاء ليس عقبة فى طريق الإيمان إنما العقبة هى الغنى الباعث على البطر والغلو فى الترف . وإن بين الغبطة والموت الروحى قرابة صميمة ، فمن أخذته نشوة السعادة الدنيوية الزائفة فليس من الهاوية ببعيد .

« ترقب زوالا إذا قيل تم »

وهناك نوع من الغبطة يختلف عن السعادة الزائفة ، ألا وهو الفرح الملازم للرجاء والمحبة ، المرافق للانفتاح الروحانى الذى نبه إليه برغسون فى كتابه النفيس (مصدرا الدين والأخلاق) . الانفتاح هو المطل على النور السماوى الذى لولاه لكانت الحياة عدماً هائلا . ولو عرف مارسيل صاحب (مذكرات جريح) لاختاره شاهداً لا تدفع شهادته ، وحجة تلقم الجاحدين أحجاراً . لقد أصبت يا مارسيل ! فالمتألمون هم الذين يشهدون للحق ويؤمنون بالله واليوم الآخر .

الجاحدون يعتبرون الدين فى جملة الأمور العتيقة البالية ، ذلك أنهم ينظرون إليه كفكرة موضوعية ، أو كطقس وعادة لا كينبوع حياة . ألا ترى أن من ينظر إلى الزواج والولادة والموت نظرة خارجية موضوعية لا يرى فيها شيئاً جديداً ، فهى حوادث قديمة بقدم الحياة فى نظره السطحى . ولكن الشاب المقبل على الزواج ، والمرأة التى تنتظر مولوداً ، والمريض المتخوف من الموت ، ينظرون إلى هذه الأمور بمنتهى الاهتمام وهى بالنسبة إليهم أجد جديد .

ولعل أهم أسباب الإلحاد العصرى ثلاثة :

(ا) الفلسفة العقلية النورية (ب) التقنيقية أو الآلية (ج) الأولوية الحيوية :

(ا) لا يخفى أن الفلسفة النورية هى الموجة الكفرية التى اجتاحت فرنسا فى القرن الثامن عشر بفضل فولتير وأضرابه من رجال دائره المعارف المتبجحين بتمرد العقل . وقد تعاظم عدد المردة فى القرن العشرين وأنكروا اجتماع العلم والدين، فشعارهم العلم مقروناً بالكفر . أما الدين فأسطورة وحديث خرافة .

إنهم عصريون ، ولا يجوز لعصرى أن يذهب إلى المعبد أو أن يؤمن بالبعث. إنهم تقدميون ، وهذا العصر العشرون يتعالى على العصور كما تتعالى قمة الحملايا على جبال الأرض جميعاً . فلينظروا من الذروة إلى الهضبات والوهاد المتقهقرة فى السفح ، فكلما توالت الأعوام حملت الإنسان شطر النور .

ومن مزاعمهم أن الإنسان فى جاهليته كان يحسب الأرض محور الكون ويعد نفسه سيدها ، غير أن العلم أثبت أن الأرض وسيدها ليسا بالقياس إلى الكون شيئاً مذكوراً .

أجل إن الملحد الذى ينظر إلى الإنسان موضوعياً يراه شيئاً بين الأشياء ، وحيواناً يفترق عن الحيوانات بالدرجة لا بالنوع . أما المؤمن فيرى الإنسان سيد الكون لأنه قبس من النور الإلهى .

(ب) أما السبب الثانى للإلحاد فهو التقنيقية الآلية التى تهدف إلى استخدام المادة وترقيتها فى سبيل المدنية ، واطراد التحسين فى الآلات . ولا مشاحة أن بين السيارة الأولى أو المنطاد الأول ، وبين ما نشاهده اليوم من اطراد ترقية وسائل النقل وأسباب المدنية ، فارقاً عظيماً . فمن نظر إلى العالم من هذه الكوة رأى مسرحاً هائلا يسعى فيه المرء إلى استعباد الآلة ، إلا أنه فى الحقيقة يصبح عبداً لها . وبدلا من أن ينيرها بفلسفته يستنير بها ، وهى لا تلقى عليه من أشعتها الضئيلة إلا ما يزيد فى ارتباكه . لذلك ترى أعرق الشعوب فى الآلية أبعدهم عن الروحانية وأدناهم إلى السطحية ، وإيضاحاً لذلك نروى النادرة التالية. وبرغم أنها كالأساطير ، فإنها كالأساطير أيضاً تعبر عن حقيقة واقعة .

قيل إن أميركياً أنيقاً جاء روما والتمس مقابلة الحبر الأعظم ، فضرب له

الكردينال رئيس التشريفات موعداً وحدد نصف ساعة للمقابلة . وأبطأ الزائر فدخل رئيس التشريفات على الحبر الأعظم ليذكر الأميركى بانقضاء المدة ، فوجد البابا والزائر واقفين ، وسمع الأميركى يقول : سبعة ، فيجيب البابا كلا ، ثمانية ، كلا ، عشرة . كلا . وأخيراً انصرف الأميركى وابتسم الحبر الأعظم قائلا للكردينال : أتعلم ماذا يريد الرجل ؟ قال لا . قال : إن هذا الأميركى يمثل شركة زيوت Socony Vacum ، وقد اقترح على إبدال عبارة secula) siculurum ((التى تكرر فى آخر الصلوات) بعبارة سوكونى فاكوم إعلاناً عن زيوت الشركة ، مقابل سبعة ملايين دولار سنوياً ثم زاد فى المبلغ حتى بلغ العرض عشرة ملايين .

التقنيقية تؤمن بالآلة وتنكر الله لأنه لا آلة ولا معمل .

قال لى أحد أصدقائى من الأطباء الملاحدة ذات يوم: إنى لا أومن بوجود الروح ، ما لم أشاهدها ، فى أثناء التشريح ، على حد المبضع . وحضرتنى النكتة فأجبت : ليتك قلت فى أثناء عملية جراحية ، إذ يكون الإنسان حياً ، أما التشريح فيقع على الجثة ، وطبيعى ألا تشاهد الروح أبداً . وهذا أيضاً طبيب تقنيق .

(ج) أما العنصر الثالث الذى يعين على الإلحاد فهو الأولوية الحيوية ، ومعنى ذلك تقديم الحياة باعتبارها مصدراً للتقويم .

لا ريب أن نيتشه أثر تأثيراً عميقاً ، من هذه الجهة ، بمحاولته تهديم القيم ووضع الحياة أساساً ، واعتبار إرادة القوة نقطة انطلاق . ولا تفترق هذه الفكرة ، كثيراً عن مبدأ التقنيقية فقد تحدث الآلى عن الشعر ، أو الموسيقى أو عن الدين فيجيبك : وماذا يجدى ذلك ، وما منفعته فى الحياة ؟ .

قيل إن أحد التقنيقيين شهد تمثيل رواية عتليا — وهى فى رأى فولتير أروع روائع راسين — وبعد انتهاء التمثيل سأل بعض رفاقه عما يراد إثباته من وراء التمثيل ، وعن المنفعة العملية التى تنجم عن الرواية .

وليس من الغرابة بشىء أن يتبرم بحديثك أميركى أو متأمرك تحدثه عن

أسرار ما وراء الطبيعة . ولكن من الغرابة بمكان أن يتجه المؤمنون أنفسهم إلى اعتبار الحياة مصدراً للتقويم زاعمين أن الخير هو النافع ، والشر هو الضار المنافى للحياة .

وليس المقصود بالحياة العامة ، بل الخاصة ، أى حب الذات ، وهى كما تعلم الناحية الحيوانية من الحياة بحيث يكون الإنسان وحياته شيئاً واحداً ، فمن أنفق حياته ، أنفق ذاته — فى عرفهم —

ومن أخطر المذاهب وأعرقها فى الشر ما ذهب إليه أندره جيد مؤلف (كوريدون) أى اللواط الفنى ، فإنه إكراماً للحرية يحرم على الإنسان أن يتعالى عن حياته فيتحكم بها ، إذ يقول لا علاقة لماضيك بحاضرك ، فانفض عنك غبار الماضى واستسلم للحظة الحاضرة ، فلا تقطع على نفسك عهداً ، ولا تتقيد بمستقبل بل خذ كل لحظة منفردة ، ففيها لذة الجديد والطرافة التى لا تنضب أبداً .

قال كيركغورد ومن تابعه من (الأوادم) بتسمير اللحظة وبالهنيهة الأبدية . ويقول جيد وأضرابه بتجديدها ، وتجديدها يوازى تبديدها ، وبالنتيجة تبديد الحياة كالدخان . وكثيراً ما يفضى هذا التبذير إلى القنوط والانتحار ، ويكون المنتحرون من الجيديين السارتريين ، وقصارى القول من الملحدين .

الحقيقة أن الإنسان ليس حياته فقط ، فهناك شىء يتعالى على حياته وهو كينونته أى وجوده ، وبتعبير آخر هناك نفسه (son être) وهى التى توحى إليه بالتضحية والاستشهاد والتعالى .

كينونته هى السر الرفيع المقدم على الحياة فأنا موجود قبل أن أعيش . ولكنى متى عشت تصبح كينونتى فى خطر فيجب على إنقاذ وجودى ، وهذا الإنقاذ هو الذى يخلع على الحياة معناها لأنه فوقها لا دونها . الحياة هى الوادى الذى تنفذ إليه النفوس المتصلة بالسر الأعلى ، بالله ، إذ تنفتح لاستقبال نعمته انفتاحاً حراً .

ويحسن بنا أن نوجز رأى مارسيل فى الحرية ، فنرى الفارق بين حرية المؤمن وحرية سارتر وأضرابه .

يقول مارسيل : بم يجيب الإنسان ذاته إذا تساءل عن الحرية . عما إذا كان يفعل ما يريد أم لا ؟

ليس الجواب سهلا بهذا المقدار ، إذ كثيراً ما يلاحظ المرء أنه يفعل ما لا يريد .

ولكن حيال هذا الموقف أية قيمة تبقى لقول السجين الذى يزعم أنه يمارس حريته ؟

معنى ذلك أن الحرية غير مرتبطة بالتنفيذ . ودفعاً للالتباس يجب التمييز أولا بين الإرادة والشهوة ، لأن الإرادة تنتقض على الشهوة ، وكثيراً ما تعارضها تمام المعارضة ، وليس أدل على ذلك من مواقف الرواقيين ومن جرى مجراهم . أفلا أكون حراً عند ما تعارض إرادتى شهواتى ؟ ولو استجبت نداء الشهوات فلبيتها لكنت إذ ذاك عبداً مجبراً . وإذا أنا لبيت شهوتى فى بعض الظروف أفيسوغ لى الزعم بأنى لم أكن حراً وأنى خضعت لسلطان تغلب على ؟ فإذا لجأت إلى هذا القول لتبرير موقفى ، أفلا أجد فى أعماق نفسى عاملا يحتج على هذا التبرير ؟ . إن هذه البراءة لا تحصل إلا بعد النيل من وجودى ، من كينونتى نفسها ، كما لا ينتزع الضرس إلا بالنيل من اللثة وخروج الدم .

يقول قائل ولم يطارح مارسيل ذاته هذه الأسئلة ؟ أتكون قضية الحرية غامضة بهذا المقدار ؟ أجل إن فيلسوفنا يتنكر للوضوح العقلانى الذى تدرك به الأشياء موضوعياً ، ويحيد عن طريق العقلنة التى ورطت العقلانيين فى جدال لم ينقض بعد ، فأقام القيامة بين أنصار الجبرية وخصومهم . إنه يبحث الحرية عن طريق الوجودية أى التجربة الشخصية . ثم يخلص إلى القول بأن حريتى ليست شيئاً ألمسه ، بل هى ما أقرره قراراً غير قابل الاستئناف ، حريتى مرتبطة بشعورى بالوجود .

ويستشهد مارسيل بيسبرس ، إذ يقول : حريتنا هى ما ينتظره الآخرون منا ، فلو امتنع على الآخر أن يطالبك بشىء ، فكيف يصح أن تطالبه أنت وتحمله

تبعة تقصيره ؟ ولكننا حتى الآن لم نعرف الحرية بل استحضرناها استحضاراً ، وحسناً فعلنا لأن محاولة تحديدها توقعنا فى العلية الكلاسيكية ، وتحملنا على القول بأنها خلاف الجبرية . وبسبب هذه الضلالة ، أى محاولة التحديد ، امتلأ تاريخ الفلسفة بالمجادلات العقيمة ، فكما أن الأنشودة تتوالى فيها الألحان ولا تتناسل بالعلية فكذلك القول فى الحرية وبعدها عن العلية . وكذلك تعلو الحرية عن أن تكون خبراً ، فقولك أنا حر يعادل قولك إنى أنا ذاتى ، أو الأنا يعادل الأنا ،وهو مبدأ الكلاسيكية المعروف .

ولعل مارسيل نسى أن يضيف إلى حسنات هجل انتقاضه على هذا المبدأ المناقض للديالكتيك ، فهل يظل الإنسان دائماً كما هو ، وبذلك ينعزل عن العوامل الاجتماعية والظروف الاستثنائية . كثير على الحجر أن يظل هو هو ، فكيف بالإنسان ؟ .

ولقد كان لهذا التحجر (أى الأنا تساوى الأنا) مساوئ أوفر من أن يحصيها التأريخ ، فى طليعتها الفكرة الملازمة والتصلب والتعنت ، ومن ثم التعصب الذميم الذى أودى بحياة الملايين من البشر ، فذهبوا ضحية لعقيدة سياسية أو اقتصادية أو دينية بدلا من الانفتاح على الآخر ، والتعصب هو أعدى أعداء الحرية .

وهناك خطأ آخر فى تصور الحرية ، هو حرية الاختيار والمفاضلة ، فيتمثل من تعود الموضوعية ميزاناً ثم أسباباً ترجح إحدى الكفتين . وهذا أحط ما تمثل به الحرية ، فليست الأسباب والعوامل بحد ذاتها مقاييس منفصلة عن شخصية صاحبها . إن الشخصية تتقدم على الأسباب وتعطيها معناها وقيمتها . ولا يعنى ذلك أن الإنسان يخلق القيم ، ولكنه يعلنها فإذا تنكر لها فقد خان وجوده .

الحرية من داخل وهى ديناميكية نامية ، بعيدة تمام البعد عن الآلية ، لذلك يتعذر على الإنسان أن يعرف سلفاً ماذا يفعل . ويكون موقفه إذ ذاك موقف

الرسام ، أو الشاعر ، يبدأ ولا يدرى أى حد يبلغ من الصور والمعانى وعدد الأبيات وهلم جرا .

وهنا يعرض مارسيل لمسئلة الحرية والنعمة، لا من الجهة اللاهوتية، فإنها من هذه الجهة أصعب من أن تحل حلا مرضياً ، ولكن من الجهة الوجودية باعتبار النعمة هبة ، ولا بد فى هذه الحالة من تبيين معنى الهبة . فالهبة ليست إحالة ، كما يحال رصيد حساب جار أو سند عقارى ، إن معناها أجل من ذلك ، فهى إعطاء الذات عطاءً غير مشروط ،وغير منظور فيه إلى المنفعة،بل مجرد سخاء . سخاء النور الذى يفرح بأنه النور المضىء الذى ينير كل من جاء إلى العالم ، كما يقول يوحنا الإنجيلى ، ولكن كثيرين أعموا أبصارهم لئلا يشاهدوه ، محمولين على إنكاره بدافع الكبرياء وسوء النية . وحيثما يكون سوء النية فلا حرية ولا حقيقة. سيروا فى النور ما دام لكم النور لئلا يدرككم الظلام بغتة ، أما من بحث عن الظلام ليرتمى فيه وعصب عينيه وغلّق الأبواب ، فلن يرى النور أبداً . وليس أدل على ذلك من موقف سارتر .

الموت رجاء

إذا كان الكلام على الإيمان من فضة فالكلام على الرجاء من ذهب ، فى عصر فشا فيه اليأس . تشهد بذلك حوادث الانتحار الكثيرة وما آلت إليه الأدبيات من انحطاط . وقد أصبح الإنسان عدداً فى الأعداد معدوم الشخصية ينظر إليه كآلة منتجة ، إذا تعطلت أمكن إبدالها بمثلها ، على حين أنه كان معتبراً بالأمس مخلوقاً على صورة الله ومثاله . ولقد بلغ الكفر فى عصرنا هذا مبلغاً بات فيه الناس مندفعين لإزالة ما بقى فى أذهان فئة قليلة من تلك الصورة ، التى اعتبرها آباؤهم قبساً من النور الإلهى .

ويتبادر إلى الذهن أول وهلة أن التنكر للقيم ، وإنكار الحياة الأخرى يحمل الناس على التعلق بالحياة الدنيا ، فتنصرف إليها كل عناية ، بحيث تكون محور آمالهم ، ومسرح أمانيهم وأفق مباهجهم ، إذ لا أفق بعده . ولكن الواقع يخالف ذلك ، فإن نظرة هؤلاء إلى الحياة نظرة المتبرم بها ، الكاره لها ، الناقم عليها ، بحيث لا يرى مبرراً للوجود ، فتراه يستعجل العدم ولا يرى سواه . بالموت ينتهى كل شىء فى نظر هذه الطائفة من الناس . وهى تستعجله فتنشر ظله على أعمالها اليومية فتضيع كل بهجة وتدفن كل حياة . ونجد هذه الظاهرة فى كل بلد انتشر فيه الاستعباد ، ولم يزل الاستعباد قائماً فى الدنيا ، ولو اتخذ وجوهاً أخرى فسمى شيوعية أو نازية أو عنصرية .

يقول قائل ولكن المنكرين الحياة الأخرى وبعث الفرد يؤمنون ببعث الأمة وخلود الجنس . وبرغم خطأ هذا القول فإن فيه تعزية كبرى للأشقياء الذين تحملوا الحرمان والتعاسة فى هذه الحياة إنقاذاً لمبدأ . وهو يتضمن من جهة أخرى

حقيقة معنى التضحية . فلا يقتصر الشعور بها على حالة نفسية تعترى الإنسان ؛ بل يتعالى عن الحالة المؤقتة ويعبر عن حالة نفسية ميتافيزيقية قد تظل مستغلقة على صاحبها . وإلا فما معنى استماتة هؤلاء المساكين فى سبيل مبدأ ، والسعى لتشييد عالم آخر لا يشهدونه ولا يجنون من ثماره شيئاً ؟ إن فكرة الخلود مصاحبة للكائن ، وإلا فما معنى استماتة الأب فى سبيل الابن لو لم يكن موقناً بأنه يخلد بابنه ذاك ؟ إن فى التضحية سراً أعمق مما يتصور السطحيون ، وإن فى الموت لغزاً لا تطوله أفهام الذين جفت أفئدتهم فأصبحوا آلات متحركة خالية من الانفتاح على الحب . يرون فى الموت أشباحاً تتوارى وأشباحاً تظهر على المسرح . كذلك يكون العالم المادى الخالى من الروح ومن كل نبضة حياة . فعلينا أن نختار بين هذا العالم الخير عالم الحياة ، وذاك العالم الجاف ، والذى ساده الشر وهو الموت ، إذ الشر هو الموت .

ويعترض معترض فيقول : ولكن لا خيرة لنا فى الأمر ، إن العلم الحديث والفلسفة النقدية وما يتصل بهما ، كل ذلك يحول دون التصديق بما صدق به أجدادنا من وجود حياة أخرى ، إن تلك إلا أحلام . ويقول آخر : كيف نعلق آمالنا على شىء مبهم ؟ أو ليس هذا الأمل وليد الأنانية ، أى حب الذات ورغبة الإنسان فى الخلود . بل وكيف يتبنى الدين هذه الأنانية الإنسانية ، ولو كان الدين حقاً لترفع عنها وأراد الله لأنه الله ، لا لأنه كفيل بتحقيق هذه الأنانية . .

عند ما تحدثنا عن الناحية الميتافيزيقية فى الحب عند مارسيل أوردنا قول الحبيب لحبيبه : أنت لن تموت (Toi tu ne mourras pas) . ويأخذ مارسيل هذه العبارة نفسها التى أوردها فى باب الإيمان ويحللها بما مؤداه : إنها ليست من باب التمنى بل من قبيل النبوءة اليقينية .

ورب مادى يتهكم بهذه الطريقة المارسيلية فيقول : كيف لا يموت الحبيب ؟ إنه يفنى كما يفنى الكبش ، وكما تموت التفاحة . بل يكون صاحبنا المادى على حق إذ ذاك ، لأنه نظر إلى جانب المنفعة واللذة فأصبح الحبيب شيئاً بين الأشياء

وقد رأى صاحبنا فى الكبش منفعة اللحم ، وفى التفاحة لذة الطعم والفوح . وقد أوضحنا أن الكينونة سر أعمق من هذه السطحيات ، وينتج من ذلك أن الحب يحمل طابعاً سرياً .

أفتظن أن الأم التى تحب ولدها تنظر إليه كشىء ؟ كلا بل هو بالنسبة اليها الأنت لا الهو . والأنت يتمرد على المكان والزمان والشيئية وعلى كل المقولات الأرسطية . وقد يعترض معترض فيقول : ومن يضمن لنا أن هذه الرابطة التى تشعرنا بالديمومة هى صدى لحقيقة كامنة فى أعماقنا ؟ .

نحن الآن فى معرض الرجاء ، والرجاء يرتكز على الإيمان ، وقد أسهبنا القول فى الإيمان ، فمن آمن بالله القدوس يستحيل عليه التفكير بأن البارى سبحانه يتجاهل هذه الوحدة الرابطة بين المحبين ، إن الله الذى هو روح وحب لن يفعل ذلك .

يقول قائل : ولكن هذا الحب بين البشر يختلف عن الحب الإلهى . ومارسيل يعود فيلح على هذه النقطة ، وهى أن حب الأنت ينطوى على إمكانيات لا متناهية . ويجله عن أن ينحصر بين اثنين ، لأن الانحصار يدنيه من الضمنية ، وهو فى الحقيقة انفتاح وحياة . أما الحب المغلق فغير جدير بهذا الاسم ، إنه الشهوة فقط .

ويشرح مارسيل الرجاء بأنه ليس نقيض الخوف كما زعم سبينوزا ، بل نقيض الانسحاق أو الضنك الذى يعترى الإنسان بحيث لا يرجو شيئاً ، لا من قبل نفسه ولا من قبل الآخرين ، ولا من الحياة نفسها . وتلك حالة برودة وتحجّر قد يستطيبها بعضهم ويخلد إليها ، وهى حالة العدميين العصريين أمثال سارتر .

ويفترق الرجاء عن الشهوة والتمنى ، بأنه فضيلة إلهية ، وأنه يتضمن الشجاعة ويقوى على المحنة ، فالمصائب من شأنها أن تذكيه . أما الآلية والترف فليس أقتل منهما للرجاء وللحياة الروحية ، وليس أجلب منهما للسأم واليأس . ومن هنا كان الرجاء مرتبطاً بالمأساة ، وكان من طبعه أن يفتح أفقاً للمتألم والمظلوم ، ينفذ منه إلى ما وراء الظواهر والظروف الخانقة .

وليس معنى الأمل موقفاً سلبياً جامداً كما تنتظر الصحراء المطر ، فهو إيجابي أصيل . وليس أدل على ذلك من اليائس الذى ينشر حوله هالة من الأمل تتعداه إلى رفاقه المساكين. ويدلك على ذلك أيضاً حال المريض الذى يرجو الشفاء ويساعده رجاؤه هذا .

ورب معترض يزعم أن هذا النوع من الرجاء هو من قبيل الإيحاء الذاتى Autosuggestion ، ولكن الفرق ظـــاهر بينهما ، فالإيحاء الذاتى يقتضى الانقباض وتصويب الفكر إلى نقطة معينة يتشبث بها ويتصلب عليها ، بينا الرجاء انطلاق وطمأنينة وانفتاح .

وكثيراً ما يرتدى اليأس طابع الرجاء ، كما يتنكر الذئب بزى الراعى فى حكايات لافونتين ، فتزعم الدول التى تتنقّص مكانة الإنسان وتدين بالعمومية أن استماتة الملايين فى سبيل مبدئهم لخلق عالم جديد عادل هو أعلى مظاهر الرجاء ، ذلك هو اليأس بعينه ، فالإنسان الإنسان لا ينظر إلى التأريخ فقط ، بل إلى ما هو أبعد من التأريخ ، إلى الأبدية .

نيقولا بردايف

أطل نيقولا ألكسندروفتش على الدنيا فى ١٩ آذار – مارس سنة ١٨٧٤ فى قرية أوبوشوفو Aubochovo من ولاية كياف (Kiev) الروسية . وقد فتح بصره ، أول ما استيقظ وعيه ، على مباهج القرية فاكتحل بخضرة سنديانها وعظمة أدواحها ، وفساحة سهولها المنتهية إلى نهر الدنيبر (Diniper) العظيم المتقلب على مقربة من أملاك آل بردايف النبلاء المعرقين .

فى تلك الهالة من الجمال والعظمات كان الصبى نيقولا يخطو خطواته الأولى إلى جانب الخادم التى هزت سرير أبيه من قبله طفلا فاستحقّت حب الأسرة واحترامها . فى هذه الشيخة البسيطة قرأ فيلسوفنا الصغير التقوى والتضحية والقوة المعنوية التى يتحلى بها الروس ، ولمس قيمة الإنسان التى سيدافع عنها طول حياته . من أجل الضعفاء أمثال هذه الخادم تنزل بردايف عن أرستقراطيته وكان غريباً فى بيته ، فما أقربه إلى أهله وما أبعده !

وانتقلت الأسرة إلى كياف (Kiev) حيث تلقّن الطالب دروسه ، وظهر ميله للرياضة ، وعلى الأخص ركوب الخيل والتمرس بالأسلحة النارية . إن دم أجداده القوزاق المغاوير رافقه طول عمره ، فجرى فى شرايينه الفارعة شجاعة ، وفى عضلاته الجبارة قوة ، وتدفّق من عينيه وداعة ، وخفق فى قلبه رحمة وحناناً وروحاً طهوراً . صرف شجاعته إلى غير المعسكر ، ونذر نفسه بطلا محارباً على غير الصعيد الدمويّ . وقد تمرد على المدرسة العسكرية فكأن الحرية التى سيكون رسولها الفذ أبت عليه سلوك أى طريق معبّد . وكثيراً ما كان يجنح إلى العزلة وينفرد عن رفاقه ، لا أنفة ولا استكباراً بل نفوراً من مبتذل الحديث وسخيفه ، وبعداً عن حياة القطيع .

وكان ينفر من ارتداء البزّة الرسمية في المدرسة العسكرية التي أرغم على دخولها ، بوصفه من النبلاء ، ويرفض أن يحلق شعره طبقاً للنظام ، ويبتعد عن كل مظاهر الأبهة الفارغة . وقد كان شديد الكراهية للرياضيات والأخير في العلوم الدينية . غير أنه كان محباً للتاريخ والرسم والأدب ، وأولع منذ صبوته بمؤلفات تولستوى ودوستويفسكى ، وسترافقه قصة الإخوان (كارامازوف) فيتأثر بها تأثيراً بليغاً من الجهة المسيحية ، وسيقول عن هذين المؤلفين إنهما حاولا بطرق مختلفة الوصول إلى المسيحية الأصيلة التي لم يشوهها التأريخ .

وكان شديد الولوع بالنزهات البرية ، يأنس بخيل المركبة التي يقودها محوطة بالكلاب الأهلية ، فكأن البرية والنبات والحيوان كانت مرتبطة بنفسه ، وهذا مما يفسر نقمته على الآلة ، في ما ستراه من فلسفته . ولكن نقمته تناولت أول ما تناولت ، مرتبته الأرستقراطية ، فاعتبرها تحدياً للفقر ولطمة للعدل في هذا المجتمع الفاسد الذي يسوده الكذب والرياء ومختلف الجرائم . هنا القصور والترف ، والبطر وهناك الأكواخ والجوع والبرد .

غادر الفتى مدرسته العسكرية وحصّل البكالوريا ودخل الجامعة ، حيث أحب الفلسفة لا على طريقة الأساتذة : بل كجسر يعبر عليه إلى الحقيقة . واستهوته الروحانية ففر من العلم الجاف ، خصوصاً أن أحد أساتذة التشريح في الجامعة ردد على مسمعه عبارة الماديين : أؤمن بالروح يوم أراها على المبضع ، فأجابه بردايف : لو تم ذلك لكانت هذه أكبر حجة تتذرع بها المادية فلا يبقى روح .

تعشق الحرية فكأنها الهواء الذي يتنشق . وأحب الاشتراكية لرفع الحيف عن الفقراء . غير أن هذا الطالب الثائر كان أبعد الناس عن الخشونة وعن إيذاء الآخرين . وإنما استهوته الماركسية كمبدأ فلسفي يستحق النقاش ، وصدته عنها بما تحتوى من إلحاد يتنافى مع إيمانه بوجود الخير والحق ، وتقديسه القيم واعتبارها لذاتها ، مجردة عن كل صراع طبقي أو مجتمعي . لذلك كان موقفه يبدو غريباً

لرفاقه فى الحزب الاشتراكى الديمقراطى .

وقد اقتيد إلى السجن بسبب مظاهرة قام بها الحزب ، فقضى فى الحبس خمسة أسابيع فقط ، بالنظر لضيق السجن وكثرة المسجونين . وكانت هذه المدة النواة لما سيليها من نضال فى سبيل الحرية ، كما كان ولوعه بمطالعة فلسفة كنط وماركس ونيتشه حافزاً لتعلقه بالدين ، كالنحلة تمتص العلقم وتحيله شهداً ، ويدلك هذا على أصالة شخصية .

صدر حكم المحكمة بنفى بعض المتظاهرين إلى سيبريا ،وبنفيه هو وفئة من رفاقه إلى ڤولودكا Volodga لمدة ثلاث سنوات . ثم صدر الأمر بالإفراج عنه ، وسمح له بالإقامة فى أية مدينة شاء ، على شرط ألا تكون فيها جامعة ، فرفض التمتع بهذه الحرية وآثر البقاء مع رفاق المنفى ، متحملا برد الشمال القارس وعشرة رفاقه الماركسيين ، برغم ما هم عليه من انحطاط علمى ، وبرغم الفارق الخلقى العظيم بينه وبينهم . وطالما عابوا عليه ذلك الخلق وتلك الروحانية . وإنها لعمرى بلية كل عبقرى ينقم عليه القطيع ، لأنه يتسامى عن الوحل ، والقطيع يعيش فى الوحل ، كما يعيش السمك فى الماء .

وكان صدر فيلسوفنا الرحب أوسع من أن يضيق بنقد لاذع ، أو بعشرة مسكين جاهل ، فهو أرستقراطىّ التفكير ، ديمقراطى العشرة ، إنسانىّ القلب إلى أقصى حدود الإنسانية . ولا ريب أن النفى أفاده فازداد تأملا ونضجاً وعمقاً . وأخذ يتجه إلى المسيحية غب رجوعه إلى كياف ، ميمّماً شطر الحقيقة ، معتبراً أنها فوق المنفعة وأنها أجلّ من أن تكون فى خدمة المجتمع والأحزاب . بل على المجتمع أن يتجنّد لخدمتها . وبديهى أن يجرّ عليه موقفه ذاك نقمة الماركسيين ومشايعيهم .

وكان فى طليعة أسباب النقمة عليه تقديمه الإنسان الحر الخلاق على الجماعة ، وثورته على كل سلطان يحد من الحرية سواء أكان دينياً أم حكومياً أم اجتماعياً . ولكان هناك مجال لاتهامه بالفوضوية لو لم تكن المسيحية نقطة انطلاقه.

وتعرّف بردايف سنة ١٩٠٣ ، فى منزل صديقه بولفاكوف ، إلى الأختين ليديا وأفجينيا تروشيف ، وهما فى الطبقة العليا علماً وخلقاً ، فتزوج إحداهما ليديا الشاعرة الأديبة المتصوفة التى تدين بالروحانية كزوجها ، فكانت أفضل الزوجات لخير الأزواج . وقد اخترمتها المنية سنة ١٩٤٥ أى قبل زوجها بثلاث سنوات .

وفى سنة ١٩٠٥ أسس نيقولا مع صديقه بولفاكوف فى بطرسبرج مجلة (الطريق) التى جعلت مدار أبحاثها القضايا الاجتماعية والدينية ، موفقة بين الاشتراكية والمسيحية الأصيلة التى حاول إيقاظها من جمودها وتحجرها ، فكتب مقالا خطيراً عنوانه : الذين يخنقون الروح ، وجه فيه نقداً لاذعاً للمجمع المقدس ، فأقيمت عليه الدعوى ، وكان على أكثر من اليقين بأنه سينفى الى سيبريا نفياً مؤبداً ، ولكن وقوع الحرب المفاجىء حال دون ذلك . وكانت أشد الحروب عليه تلك التى قامت فى صدره ، فهو روسى الدم والوطنية ، اشتراكى النزعة ، إنسانى القلب من جهة ، وهذه العوامل تشده إلى رفاقه بالأمس . وهو من جهة ثانية أرستقراطىّ التفكير ، عميق الروحانية إلى درجة الثورة ، فهو حرب على الفريسية والركون ، وكأنى به أحد أنبياء التوراة ، وقد كان مولعاً بهم ، أخص بالذكر منهم دانيال صاحب الرؤى ، الرامى إلى الغايات الأخيرة والقيامة والحياة .

ولا ريب أن بردايف هو ، بين المفكرين الوجوديين ، أكثر من شهد الصراع وعايشه ، لأنه روسى قام شهيداً على الفواجع الروسية ، من الثورات الداخلية ، إلى انهيار القيصرية ، إلى قيام الشيوعية . قامت الثورة الكبرى سنة ١٩١٧ فكان فيلسوفنا أثبت الناس جأشاً ، ولم ترعه القنابل المتفجرة حول منزله ، وقد سقطت إحداها فى مكتبه ولم تنفجر ، ولم يعقه ذلك عن مواصلة التحرير . واتفق مرة أن وقف البلاشفة عدداً غفيراً من خصومهم ، وصفّوهم صفوفاً ليطلقوا عليهم الرصاص . ووجهت البنادق إلى صدورهم ، فلم يبق بين المساكين وبين الموت إلا ضغطة زناد ، فإذا ببراديف يعرض صدره على النار ويحول بينها وبين البائسين ، كما حال الملك بينها وبين الفتيان الثلاثة : شدرخ ومدرخ وعبدنغو .

لقد هال العتاة توسّط بردايف ، وفرضت هذه الشخصية العجيبة احترامها على نمور يلغون فى الدماء فعقلت النيوب والأظافر . وخطر لبعض المفكرين الملاحدة أن يضرب موعداً للجدال فى الدين وتحطيم الإيمان ، ووجهت الدعوة إلى رجال الدين وسواهم من الشخصيات البارزة فتخلفوا جميعاً عدا بردايف ، فأكبر الخصوم جرأة الرجل .

وفى ذات عشية من شتاء سنة ١٩١٩ اقتيد الفيلسوف إلى السجن — بعد أن صرف نهاره مع شقيقة زوجته مسخراً فى تكسير الثلج على الخط الحديدى ، وقد عانى ما عانى من التعب والحرمان فى تلك الآونة — بتهمة مناوأة الثورة . واستجوبه ديرجنسكى Dirjinski المعروف بروبسبيير روسيا ، فصرح بردايف بأن مسيحيته تأبى عليه إهراق الدماء ، لذلك فإنه يشجب الثورة ، فقلمت هذه الجرأة من مخالب السبع ، فرده إلى بيته مكرماً .

وأسندت إليه مهمة تدريس الفلسفة فى جامعة موسكو ، فكان رسول الحرية والقيم العليا حيثما حلّ . وهاله تغلب الألمان على الروس سنة ١٩١٨ فأصدر مجموعة مقالات عنوانها : مصير روسيا ، بين فيها سوء مغبة اتكال الشعب الروسى على السلطة ، وردد كلمة روزانوف : الروسى يعتبر نفسه أنثى حيال الحاكم . وأضاف أن لا حياة لروسيا إلا بأن تولد من جديد ولادة روحية . وما فتىء يردد ذلك فى محاضراته التى كان الإقبال عليها جد عظيم . برغم سوء الحالة ومعاكسة الظروف. وكان طبيعياً أن تقود الحرية الروحية رسولها الأكبر إلى المنفى ، بعد أن ضاق به البلاشفة ذرعاً ، فنفى نيقولا مع عصبة من رجال الفكر والأدب الروسى ، فحل فى برلين أولا ، تاركاً معظم مخطوطاته ومكتبته الفنية فى روسيا . ثم انتقل إلى فرنسا حيث قضى قرابة ربع قرن فى كلامار ، (Clamar) وهى ضاحية من ضواحى باريس .وشع نجمه هناك فأصبح منزله كعبة المفكرين أمثال جبرايل مارسيل وجلسون ، وديبوس (Dubos) وجاك مريتان ونظرائهم . وامتد صيته إلى معظم العواصم الأوروبية حيث دعى إلى إلقاء المحاضرات ، وصادف من الشهرة والإقبال

ما لم ينله مفكر معاصر . ولكى تدرك نظرة أوربا إليه ، ننقل إليك المقطع الذى عرفه به خطيب جامعة كمبردج ، يوم قدمه إلى رئيس الجامعة عند ما احتفت به احتفاء منقطع النظير يوم ١٢ حزيران– يونية سنة١٩٤٧ – إذ منحته الدكتوراه الفخرية فى اللاهوت مع أنه لم يعن باللاهوت كثيراً بل بالروحانيات — . قال الخطيب المعرف ما ملخصه :

هذا سقراط الثانى الذى لم تثنه الصعوبات عن طلب الحقيقة ، لقد نفاه أولياء الشأن فى بادئ الأمر/لانضمامه إلى رجال يقتسمون أموالهم فيما بينهم جرياً على عادة المسيحيين الأول . فلما بلغ هؤلاء الاشتراكيون سدة الحكم طغوا ونسوا قول المسيح إنه ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان ، وأن الروح هو المحيى وحكموا عليهبالنفى . وما انفك يعلم سلوك طريق الخير والابتعاد عن الشر ، معتبراً أننا لم نوجد عبثاً فى هذا الكون بل بإرادة الله الذى يريد لنا الحرية ، وإنما نحن قبس منه . فما أكرم هذا الفيلسوف ضيفاً أدعوكم إلى تكريمه كفيلسوف الحرية .

لقد كانت مرحلة وجوده فى فرنسا من أخصب مراحل حياة هذا الفيلسوف الذى حمل إلى أوربا لوناً جديداً من التفكير بسطه فى بحر من المؤلفات ، فتكلم عن الحرية التى أذاب قلبه من أجلها ، بلهجة الشهيد ، وعن الروحانية بلهجة النبى المنتقض على الجمود والركونية . لقد أبت تلك الحيوية الزاخرة ، بل تلك النار المحتدمة ، على صاحبها أن يستريح حتى فى آخر يوم من عهده بالدنيا . فلقد جلس يومئذ وراء مكتبه واشتغل جرياً على عادته . وتناول الشاى بعد الظهر مع شقيقة زوجته ، وأبدى انشراحه لإتمامه كتابه (مملكة الروح ومملكة قيصر) . ثم عاد إلى مكتبه ليواصل العمل فى كتاب آخر بدأ تصحيحه . وما إن جلس على الكرسى حتى صرخ ! Génia ! Génia فهرعت إليه ، ولكن ذلك القلبالكبير كانت قد تقطعت نياطه ، وكبت المطية بصاحبها لفرط ما حملت ، فناءتبوقر لا تنهض به العصبة ، فكيف بالدائم العلة الذى مدت الروح فى أجله ، برغم انهيار الجسد؟ .

واتفق أنه دفن يوم الجمعة العظيمة ٢٦ آذار – مارس سنة ١٩٤٨ وصلى على نفسه الأب كوفاسكى فى موكب يقف فيه الكاثوليكى بجانب الأرثوذكسى والبروتستنتى ، فلقد كان بردابيف فى الحياة مثالا عالياً لكل مؤمن بالله واليوم الآخر والقيم الصحيحة ، وإنما الفئة الخيرة تتطلع دائماً إلى القمة ولا تبالى بالفروق السخيفة التى بثها الشيطان فى الأذهان نكبة للإنسان . وفى جملة ما ورد فى الصلاة الطقسية هذه العبارة : اللهم أرح أنفس عبيدك الموتى الذين بلغوا ميناءك الهادى . بعد عواصف الحياة . وعبارة أخرى هى : ميمونة هى الطريق التى تسلكينها اليوم أيتها النفس . فقال أحد الحاضرين : إن هذه العبارة الأخيرة تلائم بردايف ، أما الميناء والهدوء فلا تتفق مع هذا النجم الثاقب الذى يشق طريق الحرية .

وعند ما حاولوا وضع التابوت فى القبر ضاقت به الحفرة ، فجاء ذلك رمزاً إلى أن هذه الأرض ضاقت بفيلسوف الحرية الذى تمرد على الأطر والقوالب التى تواطأ عليها الناس . وكان بين الجمهور فتاة صغيرة قالت لأبيها : لقد مات نيقولا بردايف فتى يقوم . . .

هونى عليك أيتها الصغيرة ! إن بردايف وأمثاله لا يموتون بل ينتقلون إلى ملكوت دائم انضموا إليه فى هذه الحياة الدنيا ، فيوم موتهم هو يوم اتصالهم به اتصالا وثيقاً ، فى غبطة لا تفنى ونعيم لا يزول .

بردايف المفكر

فى الصفحات السالفة أجملنا القول فى بردايف فعرفنا الرجل تعريفاً خاطفاً ، ويتعذر علينا تفصيل القول فيه لأنه يقتضينا كتاباً ضخماً ، ولكننا سنحاول فى هذا الفصل وما يليه من فصول تعريف الفيلسوف بحيث تتكون عنه لدى القارئ فكرة واضحة .

وأول ما نستهل به الكلام هو ذلك الطابع الوجودى الفذ الذى يغمر فلسفة الرجل ، فليس بردايف بالمفكر الذى يجلس إلى مكتبه ويضع تصميما لمذهب فلسفى يلتزمه ، ولا بالرياضى الذى يضع المعادلات الجبرية ويعمل عقله فى حلها ، ولا بالعالم الكيميائى الذى تهب من أردانه روائح العقاقير . إن لبردايف مختبراً يختلف عن مختبرات العلماء . مختبره قلبه الفياض ، وفكرته نبتت من تمرسه بالحياة لا بالكتب ، برغم ولوعه بها ، فهى وليدة الصراع المحتدم فى صدره . ذلك البركان الروسى المتأجج تنطلق ألسنته النارية فتصيب من تصيب ، ولكنها ليست النار المحرقة المدمرة بل الضرام الصاهر الباعث النائمين من سباتهم . نار فيها مشابه من تلك التى هبطت على الحواريين فى علية صهيون . فلسفته صراع روحانى هائل فى صميم الوجود . والصراع كما علمت يتناوب عليه المد والجزر : أى النقائض ، فما أبعده عن الوحدة المنطقية . الإنسان واحد ، إلا أنه كالنهر ينصب فيه شتيت السواقى ومختلف أنواع المياه ، فلا يبرح ذلك النهر الهرقليطىّ متموجاً رجراجاً ، تارة يطفو وتارة يتناقص ، هنا يجترف السدود ويقتلع النبت ، وهناك يستفيض خيراً وبركة ، فيحيى الأرض الموات فتهتز وتربو وتنبت من كل زوج بهيج . الإنسان هو التغير المستمر ضمن الثبات المستقر . ولتجدنّ التناقض فى صميم

المذاهب الفلسفية التى تتغنى بالوحدة، لأن مصدرها الإنسان لا الصخر الجامد. والتناقض فى فلسفة بردايف لا يعنى أنه يتراجع اليوم عما قاله بالأمس ، فالقيم الأساسية : كالحرية والروحانية والشخصانية والإيمان ، وما شاكلها تظل هى هى ، وإنما تتبدل السبل المفضية إليها، وتتغير طرق تحقيقها . فالمتر يظل المقياس المعتمد وتختلف الأشياء التى تقيسه بها ، فإن كانت أرضاً عمدت إلى مشتق المتر وبدلت الاسم فقلت هكتاراً ، وإن كانت سائلا جعلت المتر مكعباً واستخدمت مشتقاته فقلت السنتمتر والمليمتر وهلم جرا ، ولكنك فى ذلك كله التزمت المتر .

تلك القيم العليا اعتمدها بردايف لا لتفسير الكون بل لتبديله كما يبدل الثائر نوع الحكم وأساليبه ، ويا لهول المعركة التى نشبت فى صدر فيلسوفنا . فلقد تطلع إلى عالم أسمى وتشوق إلى العلى من جهة ، وأخذه الإشفاق على المعذبين فى هذا العالم من جهة أخرى . فى الضفة الأولى أرستقراطية الإنسان وحريته وعمله الخلاق ، وفى الضفة الثانية مرتبة الإنسان الذى هو على صورة الله ، وحقه بالحياة مهما يكن من أمره ولو كان أسفل سافلين . هذه الفكرة وسّعت صدره لاستيعاب المتناقضات وللتأليف بين أشخاص متنافرى المذاهب ، وسعهم حبه وضمهم قلبه الكبير ، فاستطاع الجمع بين نيتشه طاغوت البطش وتولستوى رسول الرحمة ، بين ماركس الملحد وجوزيف دى مستر المؤمن ، بين كنط رسول العقلنة الذى سيج على قلبه لئلا يتغلب عليه فيحدوه على التواضع ، وبين جاكوب بوهيم الإسكاف الألمانى الفيلسوف المغرق فى التصوف ، الباعث المثالية الألمانية وبخاصة شلنغ . وقد تأثر به بردايف إلى مدى جد بعيد . بردايف رسول الحرية ينتقض على الشيوعية التى تحاول المساواة بين الناس، فتحد من حرية الأفراد وتجعلهم قطيعاً، وينقم على الرأسمالية الجائرة التى تسحق العمال وتحيلهم إلى أشياء . ويعتبر كليهما سرطاناً فى جسم المجتمع الحديث .

وقد ثار الرجل ، أول ما ثار ، على الموضوعية التى تستعبد الإنسان وتحد من حريته ، وعلى الجمود والتحجر . ومن أهم النقاط الأساسية التى تدور عليها

فلسفته إيثاره الحرية على الكينونة ، والروح على الطبيعة ، والذات على الموضوع والفرد على العام الشامل ، والخلق على التطور ، والازدواجية على الوحدانية ، والحب على الشريعة ، والكيفيّة على الكمية . وهى التى تميز شخصاً من آخر من حيث المنزلة . غير أنه لا يجوز أن ينجم عن هذا التمايز فى الأهلية إخلال بحقوق الفرد فى المجتمع بحيث يجعل سادةً وعبيداً .

الإنسان غاية فى نفسه لا واسطة ، فلا يجوز للملك أن يضحى بحياة آخر فرد من أفراد الرعية توصلا لمأرب ، فحياة المتسوّل وحياة الملك الجبار تتعادلان . وبرغم التباين العظيم بين الأفراد فتقسيم المجتمع إلى طبقات جريمة لا تغتفر . وبردايف يعنى ما يقول ، فلا يعظ الناس بالإحسان ويستعبده الدرهم ، فلقد تنزّل عن ارستقراطيته الطبقية ضارباً بالتقاليد الجامدة وجوه المتكبّرين ، وظل يدين بأرستقراطية الفكر ، أرستقراطية الروح والقلم والنفحة النبوية .

بردايف وسواه من المفكرين يغذون حياتهم الفكرية بمن سبقهم من أعلام القلم ، سواء نهجوا نهجهم أم أصبحوا حرباً عليهم أم التزموا سمتاً فذاً . ولقد أطل صاحبنا على الألمان ، أول ما أطل ، وبخاصة على كنط وشوبنهور ، ثم على فخته وشلنغ وهجل ، فأخذ عنهم شيئاً واطرح أشياء ستراها فى معرض الكلام على تفكيره . ولقد تأثر من الجهة الاجتماعية بتولستوى الذى فتح بصره على مفاسد المجتمع الملىء بالضلالة والعظمات الكاذبة . ومما لا ريب فيه أن ماركس أثر فيه تأثيراً بالغاً ، ولكن بردايف ليس من الأشخاص الذين تغطيهم شخصية مفكر مهما تعاظم شأنه ، فلم يعجبه من ماركس وأشياعه الإلحاد والانصراف إلى المادة ، مع اعترافه بضرورتها . ولكنه قدّم عليها الروح ، وآمن بأن الخير والحق والجمال قيم خالدة بحد ذاتها ، فلا يجوز إخضاعها للصراع الطبقى بل العكس هو الأولى .

الحق فوق الماركسية والفاشستية ، وفوق كل الطبقات والأحزاب المجتمعية ، الحق يقال ولو أضرّ ، ولتصب شظاياه من تصيب .

وفى طليعة الكتّاب الذين أثروا فى حياته كلها دوشوفيسكى فهو الذى لفت نظره إلى مرتبة الإنسان ومصيره ، وهذه النقطة أى الشخصانية personnalisme هى قطب الدائرة فى تفكيره . وكذلك تأثر من جهة قيمة الإنسان بنيتشه ، برغم التباين العظيم بينهما ، فنيتشه ملحد هدّام للقيم ، وبردايف نبوىّ الروح والقول والعمل . نيتشه أراد السوپرمان فضيّع الله والإنسان . ضيّع الله إذ استبدله بالسوبرمان ، وضيع الإنسان إذ جعل منه واسطة أو درجة فى السلّم لبلوغ السوپرمان أما بردايف فرفع مرتبة الإنسان باعتباره قبساً من النور الإلهى ، فتلاقى لديه الإله والإنسان فى السيد المسيح .

بردايف مسيحى فى أعماق أعماقه ، ولكنه من جهة أخرى يقدس الحرية ويقدس الإنسان فيثور على كل ما يحول دون تحقيق هذه القدسية .

يثور على الكنيسة فى كل ما جمدته حتى أصبح ضحية لا حياة فيها ، ويثور عليها بوصفها سلطة تطغى على الإنسان كما تطغى عليه الدولة ، أى بوصفها سلطة زمنية ، وينتقض على الإرهاب مهما يكن نوعه ، ويؤثر الكنيسة فى عصورها الأولى ، الكنيسة المظلومة المضطهدة على الكنيسة المأخوذة بالعظمة والأبهة والزخرف .

بردايف ينتقض على كل فرّيسية وعلى كل ترف ، فروحانيته وحريته كلتاهما نار آكلة لا يقف فى طريقها شىء . إنه ثائر روحانىّ يحب الاشتراكية على شرط أن تكون مؤمنة ، وهو بالنتيجة خصم الماركسية والرأسمالية ونصير الروحانية التى تصلح العالم . وإنه ليتوقع قيام عهد جديد يسود فيه ملكوت الله كما جاء فى الإنجيل ورؤيا يوحنا . ومما يبشر بهذا العهد ازدياد الشر والفساد فى العالم ، فكما أن الظلمة الشديدة تكون مقدمة لطلوع الفجر ، فكذلك يكون بدء الخلاص .

ولا ننسى أن فيلسوفنا يستجيب للعقلية الروسية من هذه الجهة ، فهى ديناميكية ، لا مترفة راكنة ولا سلبية خانعة . القيامة رمز لها . من أجل ذلك كان عيد الفصح أى عيد القيامة أكبر الأعياد فى روسيا . ولا ننسى أن ذلك العيد

يتقدّمه الصلب والموت . إن حبة الحنطة لا تعيش إن لم تمت .

برديايف يرى مرتبة الإنسان الفرد أسمى من الصنميّات الغيبية التى أولع بها المؤرخون والرومانطيقيون فراحوا يقولون: عظمة الأمة وسيادة الأمة . الصنمية عدوة برديايف سواء أكانت بورجوازية آلية ميكانيكية خاوية خالية من الروح ، أم كانت فئة تحسب نفسها النخبة لتفوّقها من الناحية الثقافية .

إنه يؤمن بالنبوغ والعبقرية ، ولكنه يقبّح الكبرياء ويوجب على الإنسان أن يتعلم كيف يرتفع وكيف يتّضع . وقد تكون هذه الفئة المبتكرة فارغة إلا من الأنانية ، أما من الجهة الميتافيزيقية فإنها لا تعدو الغوغاء التى تحتقرها .

بعد هذا التعريف النفسانى الموجز ننتقل بك إلى وجودية برديايف .

وجوديته من جهة الإيمان

يرى بردايف وجوب الإيمان ، ولكنه يفرق بين الوحي واللاهوت اللاهوت وليد أدمغة بشرية ، قد يخطئ وقد يصيب ، فإله الفلاسفة يختلف عن إله إبراهيم وإسحق ويعقوب. ولقد نذرت الفلسفة ذاتها لتنقية الدين مما تسرب إليه من الحشو والمعتقدات الشعبية ومن أباطيل الخرافية . وكان سقراط الضحية الأولى للحقيقة . الميتافيزيقيا ليست وقفاً على رجال الدين ، فالفلاسفة الذين يستشعرون روح النبوة[1] — وهؤلاء هم الفلاسفة الجديرون بهذا اللقب لا أولئك الماديون — يرون لزاماً عليهم أن يثقبوا جدار هذا الكون لينفذوا إلى ما وراءه .

يشعر الفيلسوف ، أول ما يشعر بالوجود ثم تبدأ المعرفة ، أى أنها تنبع من الكينونة . ومأساة الفيلسوف تلازم وجوده ، فالسمكة لا تكون إلا فى الماء ، ووجودها فيه يطلعها على سر الماء ، وكذلك الفيلسوف لا يدرك سر الكينونة ما لم يكن مكتنفاً بها .

الدين هو أول ما يطل من خلال الكينونة ويصبح الفكر بين أمرين ، بين الانفصال عنه والتمسك به . غير أن الفلسفة متى انفصلت عن الدين جفت ، شأنها شأن السمكة التى تحاول التخلص من الماء ، ومن هنا ينشأ الصراع فى صدر الفيلسوف .

لذلك رافق الدين الفلسفة منذ أقدم العصور ، وتغلغلت المسيحية فيها منذ ديكارت ، فبدلت من شأنها ونقلت النظرة من الموضوعية إلى الذاتية . ذلك أنها قبل ديكارت كانت تحت نير اليونان ، واليونان اتجهوا إلى الموضوع . من أجل

---

(١) المقصود بروح النبوة روح التجديد والخلق والصيرورة .

هذا كانت الفلسفة المثالية الألمانية مطبوعة بطابع المسيحية أكثر من فلسفة توما الأكويني ، برغم قداسته وتفوّقه من هذه الجهة على شلنغ وهجل ورفاقهما ، أما فلسفته (لاهوته) فبقيت مطبوعة بالطابع الوثني الموضوعيّ .

ولو أنصفت الكنيسة لرأت في الفيلسوف معاوناً لها ، ولكنها تخوفت منه وحدّت من حريته . وجاء العلم من جهة أخرى يصدم هذه الحرية ، فأصبح الفيلسوف بين نارين ، لا ينطلق قلمه حراً إلا في فترات الهدنة . ولم تتنكر الفلسفة الصحيحة للدين نفسه فهو المنهل العذب الذي يغذيها ، ولكنها تنكرت لطغيان القائمين عليه . ويتبين لك من هذا أن الفيلسوف المؤمن في صراع ، ولكن مأساته أسهل احتمالا من المأساة التي يعيشها الملحد الذي تستعبده حريته المزيفة .

ويرى بردايف أن العقلنة من المخلفات اليونانية المتسربة إلى الكلاسيكية ، وأن من حسنات الوجوديين عدم تأليه العقل ، بل فَسْح المجال للقوى الباطنة أيضاً . ومن الخطأ زعم الزاعمين بأن العاطفة مقصورة على صاحبها ، أي ذاتية بحتة ، أما العقلي فموضوعي ، أي أن نتاجه يكون مشاعاً للجميع . فالعقل أيضاً يكون ذاتياً أي مصطبغاً بصبغة صاحبه ، في ما عدا الرياضيات .

ومن السخافة بمكان تقسيم الإنسان إلى مناطق ، فالمعرفة الفلسفية عمل روحاني يشترك فيه العقل والإرادة والإحساس جميعاً ، أي الإنسان بكليته ، وأن العاطفة لأصدق من هذا العقل الذي ألهه العقلانيون ، وكثيراً ما يرى القلب أشياء تخفى على العقل ؛ تلك حالة أغوسطين والغزالي وبسكال ومكس شلر وبرغسون وملايين البشر . وليس في هذا إنكار للعقل بل حد من ألوهته ولفت النظر إلى أن الإنسان كل لا أجزاء .

وأسخف المفكرين على الإطلاق أولئك الذين جنحوا الى الغلسفة العلمية فرأوا كل شيء موضوعياً ، وحسبوا الإنسان في جملة الموضوعات ، فما أضيق أفقهم إذ يحاولون وضع البحر في صدفة . وكل فلسفة خالية من الحدس لا تستحق أن تدعى فلسفة ، فإن العقائد الدينية والحقائق العلمية لا تغني من الحدس شيئاً .

وفى الصراع بين الفلسفة والدين يكون الحق بجانب الدين فى كل ما له علاقة بالخلاص والحياة الأبدية ، وبجانب الفلسفة عند ما تحاول إنقاذ الدين من الموضوعية أى الشيئية ومما تسرب إليه من خرافات .

إن الإله الذى يصلى له الإنسان هو الإله الحى لا الفكرة الهجلية أو الفختية المطلقة المجردة، حقاً إنه إله إسحق وإبراهيم ويعقوب، لا بوصفهم قبيلة، فإن ذلك تحقير لله ، عز وجل عن أن يكون إله قبيلة ، فى تأريخها ما فيه من الشوائب والرذائل .

ومما هو جدير بالاعتبار أن رجال الدين والعلماء وأقطاب السياسة والمهندسين والعمال ورجال الفن وطبقات الأمة جميعاً يخاصمون الفلاسفة ، ولكن لكل واحد من هؤلاء فلسفته الخاصة ، فلرئيس العصابة أيضاً فلسفته وهى السلب . من أجل ذلك كان موقف الفيلسوف ، وعلى الأخص الوجودى ، أى الذى لا ينتمى إلى الكلاسيكية أو الكنطية أو الحلولية ، موقفاً حرجاً لأنه منفرد لا حام يحميه ، فهو أعزل كالأنبياء والقديسين الغابرين، وعليه أن يختار بين طريقين، فإما أن يوجه سر الكينونة والله وتتكون لديه المعرفة الأصيلة والتجربة والحدس والوحى ، وتلك هى الفلسفة الصحيحة ، وإما أن يوجه بصره إلى المجتمع فيلبس الموضوعية على علاتها ، ويتمتع حينئذ بحماية المجتمع ولكنه يكون إذ ذاك ممثلا، يكذب كذباً نافعاً للهيئة الاجتماعية .

الشخصانية الوجودية

الوجودية ثورة على العمومية منذ كيركغورد كما تعلم . وكل فلسفة تحمل طابع صاحبها سواء أكانت العاطفة نقطة انطلاقه كشوبنهور ونيتشه وبيسكال أم العقل كسبينوزا وهجل . ولا تحسبن ديكارت بمعزل عن العاطفة ، فإنه قبل أن يعمد إلى العقلنة فيقول : أنا أفكر إذن فأنا موجود، غمرته موجة عاطفية فتحت قلبه على هذا الاكتشاف فصاغ التعبير بشكل منطقىّ . ولقد أخطأ من توهم أن توما الأكوينى نفسه تجرّد من عاطفته الدينية عند ما سلك طريق العقلنة .

كل فلسفة خلاقة مطبوعة بطابع الشخصية، أما العمومية فتعادل اللاشىء . العمومية تصحّ فى الأرقام والفيزيقيا والكيمياء لا فى الفلسفة النابعة من عمق أعماق الشخصية ، وباطلا يتّهمون الشخصانية بانغلاقها على نفسها باعتبارها ذاتية. النور واحد وإنما يختلف النظر إليه باختلاف الأشخاص الذين يتلقونه ، غير أنه ينطلق حرًّا غير محصور.

الشخصانية ليست أنانية بل هى الانفتاح والسبيل إلى الله والمعرفة . الإنسان هو المحور الذى تدور حوله الفلسفة ، ومن خلاله تتعرف إلى الكينونة، فهو العارف والمعروف ، شرط أن تفضى هذه المعرفة إلى التعالى ، لا أن تظل انسانية بحتة فتلك أشأم أنواع المعرفة .

ونظراً لكون الفلسفة الصحيحة شخصانية بحتة فهى عملية متصلة بالحياة داخلة فيها ، رغم آلامها ومفاسدها التى حملت المفكرين على الفرار منها ففزعوا إلى التأمل والتصوّف. وبرغم فضل هؤلاء ، فأفضل منهم أولئك الذين ثبتوا فى الساحة يحملون فى جوانحهم قوة خلاقة تستهدف تغيير وجه العالم وإقامة عهد

جديد . وكيف يستطيعون ذلك إذا فروا من العالم إلى الضباب الذى ورثوه عن اليونان المولعين بالغيبية ، الصادفين عن الشخص الفرد ، وعن معالجة مشكلة الحرية ؟ .

لقد تهكم الناس بالميتافيزيقيا وحق لهم التهكم ، فالميتافيزيقى البحت يشبه أستاذاً فى الملاحة لم يدخل البحر فاكتفى بمشاهدته من قمة الجبل . ألا إن عالم العمومية ، الذى انسلخ عن الحياة وعن الإنسان ، لعالم مزيف يحس فيه المرء العزلة ، لأنه موضوع فى جملة الموضوعات لا شخص على صورة الله ومثاله .

أجل ! لقد كانت الموضوعية ضربة على الفكر فوجد النضال بين الذات والموضوع . وطالما ناصر الفلاسفة الموضوع على الذات فنقصوا من قيمة الإنسان حتى حسبه اللاهوتيون عقبة فى سبيل الوحى ، وعلى من تراه ينزل الوحى إذا لم يكن هناك إنسان ؟ .

ومما ساعد اللاهوتيين التصورية الألمانية إذ أغفلت الإنسان الحقيقى المركب من لحم ودم وراحت تدور حول الذات المحضة ، كما ذهب كنط وراء العقلى المحض ، وفخته وراء الأنا المطلق وهلم جرا .

لاهوتية ومحضية ومطلقية ضاع الإنسان بينها . وإنما تأثرت التصورية الألمانية بلوتيروس القائل إن الإنسان لا شىء أما نعمة الله فهى كل شىء . وقد حذا حذوه الفلاسفة التصوريون بقولهم : العقل الكلى والمطلقية ، والوعى المتعالى . وكل ذلك فى فلسفتهم يرادف النعمة فى لاهوت لوتيروس . بعد ذلك لم يبق على الإنسان فى عرفهم ، سوى إنفاذ أوامر الوعى المتعالى . أما حريته وكرامته وقوته الخلاقة فى ذمة الله .

جل الإنسان عن أن يكون موضوعاً ، فهو فى الدرجة الأولى كائن تنبع معرفته من كينونته نفسها ، وهو من خلال ذاته يدرك الله [1] فليس الله موضوعاً بعيداً ولا سلطاناً طاغياً . لقد جعل علم الاجتماع والعلم بالنفس

---

(١) وهنا تخطر فى البال كلمة الإمام على : من عرف نفسه فقد عرف ربه .

(sociologie et psychologie) الإنسان موضوعاً فقسمه أقساماً ، أما الإنسان الوجودى فكل قائم بنفسه خارج عن الشيئية والموضوعات متعال على الأنانية ، فالأنانية والانطواء من طبيعة الأنا الفختية لا من طبيعة الشخص . الشخص يفترق عن الأنا المتغطرس وعن الفرد ، إذ الفرد هو ما يهم النوع فيكون عدداً فى الأعداد ، كبشاً فى الكباش ، وحصاناً فى الأحصنة ، أما الشخص أى الذات أو الإنسان (واللفظات الثلاث هنا بمعنى واحد) فيستطيع الاتصال بالآخرين وبالله من داخل لا بما يمليه عليه المجتمع من خارج ، إذ يجعل من الفكر مرآة تنعكس عليها الأشياء .

إن مهمة الفكر تقتضيه أن يكون ضوءاً ينير الظلام ، ومعنى يبعث الحياة حيث لا حياة فيخلقها من جديد . فكما أن ألوان الأشياء تظهر فى الضوء فيكون الضوء هو الذى يخلقها للعين ، فكذلك هو معنى العمل الخلاق الذى يقصد إليه بردايف كلما تكلم عن الخلق . الخلق فى نظره هو المعنى الذى تخلعه على الأشياء كالجمال والعدالة والتضحية وما إلى ذلك فتلبسها ثوباً جديداً ، ولا يعنى قط أن الإنسان يخلق من العدم ، فصاحبنا يعلم أن الإنسان أعجز من أن يخلق نملة أو حبة رمل ، ولكنه بالنظر إلى المكانة العليا التى يحتلها الإنسان بوصفه قبساً من النور الإلهى الحر ، فهو يريده على أن يساعد الله فى الخلق فتكون الأولوية للإنسان لا للمجتمع ، للروح لا للطبيعة ، للذات لا للموضوع .

وليس أضر بالمعرفة من الموضوعية ، فكلما حاول الإنسان درس نفسه من خارج — أى اعتبار ذاته شيئاً — انفصل عن الوجود . الوجود يند عن هذا التشريح الذى يصدق على الجثة لا على الإنسان الحى الذى ينتزع نفسه من كنه الوجود بعمله ذاك ، كما تحاول السمكة انتزاع نفسها من البحر . تلك طريقة المناطقة والعقلانيين لا طريقة الوجوديين .

ويذكرك هذا القول بنظرة جبرائيل مارسيل فى الصدد نفسه . وليست هى النقطة الوحيدة التى يلتقيان عليها فهناك مشابه كثيرة بينهما . كلاهما روحانى

مؤمن ، ولكن بردايف بركان ثائر لا يبالى أين تقع حممه ،أما مارسيل فأميل إلى التصوف والوداعة ، فيه طبيعة الكاثوليكى الغربى . وأما بردايف فروح دولية يذكيها الدم الروسى الثائر والأرثوذكسية الناقمة على البابوية وأبهتها . ونقمته من هذه الناحية تشبه نقمة كيركغورد، فكلاهما يرى فى الموضوعية صنمية لا أكثر ، سواء سميتها كنيسة أم رأسمالية أم شيوعية أم بورجوازية . ملكوت الروح يجب أن يسود كل شيء، وكل ما عداه صنمية وعبودية .

ولا ينفرد بردايف بالنقمة على الموضوعية فذاك شأن أعلام الوجوديين الذين ينظرون إلى داخل الإناء ، إلى ما يخرج من الفم لا إلى ما يدخل إلى الفم .

ولا يخفى أنه بذلك يقدم الوجود والشعور به وتحليله على المعرفة التى يشبهها ، عند انبثاقها من الكينونة ، بالشهاب الثاقب ، يتعالى بحيث لا يطوله العقل فيدرك ما تقصر عنه الموضوعية . ويذكرك هذا بالوثبات عند كيركغورد وبالحدس البرغسونى أو الطفرة الصوفية التى تبلغك ملكوت الله بدلا من مملكة قيصر وليدة المجتمع . وقد غالى المجتمع فى تقديس الموضوعية حتى جعل من الله ذاته موضوعاً. ولو صح ذلك لتعذر على الإنسان الاتحاد به لأنه يتحد بشخص لا بشيء ، ويعبد روحاً لا فكرة ولا موضوعاً، إذ أن فى الموضوعية تشويهاً للألوهية وللنفس والخلود .

الوجود سر يتعالى على الموضوعية ،فأنا موجود، والآخر موجود، والله موجود ، وملكوت الوجودية هو ملكوت الشخصانية حيث يتجلى الوحى للإنسان ويعمل الله فيه .

وليس أقتل للذات من المدنية الزائفة التى جعلت من الدين نفسه موضوعاً فأخذت بالشريعة والحرف وتركت الروح ، سجدت للمعبد وتركت الله . المدنية والعقلانية والموضوعية أوجدت الاتصال **Communication** وضيعت الجوهر الذى هو الاتحاد **Communion** فالأول عومى مجتمعى يقضى على الشخص ، والثانى فردى يحترم الروح والحرية ويعطى معنى جديداً للحياة . فى الأول يذوب

الشخص تحت أقدام المجموع ويكون غريباً ، يكون (الهو) على حد تعبير مارسيل، وفى الثانى يكون (الأنت) أى يكون الإنسان بكل ما تنطوى عليه اللفظة من معنى الحرية والروحانية والمعرفة الخالقة التى تلبس عالم الموضوعات معنى جديداً .

إن عالم الموضوعات موجود ، ما فى ذلك ريب ، ولا يستغنى عنه فهو الآلية التقنيقية والرياضيات وما إلى ذلك ، ولكن العالم الحقيقى هو عالم الروح الذي يولى المادة نفسها معنى . وليست المعرفة الخالقة نتيجة عمل بل هى عمل حد ذاتها . أوليست وليدة الروح ،سواء انطلقت الروح فى التأمل أم ساهمت فى تغيير وجه العالم ؟ وإنما التأمل والتغير موقفان أولهما صوفى وثانيهما رسالى ، وكلاهما داخل فى الآخر فلا تنطلق الرسالة لهباً وضراماً ما لم تضرب بجذورها فى الصوفية . الروح عامل لا يعرف السلبية ،من أجل ذلك كان الله عملا أى بالفعل لا بالقوة .

الروح نشاط وفاعلية لذلك كان الحدس إبداعاً وخلقاً مستمداً من اللوغوس، من الله ، وبالنتيجة كانت المعرفة نوراً ينبع من الحرية ومن الحب ، فإذا لم تكن كذلك استحالت إلى معرفة شيطانية وإلى حب البطش . وإن الروح الحرة العارفة التى تنظم العالم المادى تدعى فى أعلى درجاتها إلهاماً وإبداعاً ، ثم تمر بمراحل نازلة متدرجة إلى العالم العمل فتدعى فى أدنى مراتبها عملا ، وبالأحرى شغلا .

من أجل ذلك كان للعمل أهميته لا من الجهة الإجتماعية والأدبية فقط بل من جهة المعرفة أيضاً ، فالإنسان العارف هو الإنسان العامل ، أما النظريات وحدها فجد قاصرة إذ تبقى الفلسفة معها جوفاء . ولقد أصاب ماركس حيث قال : لا معرفة ولا خلق حيث لا عمل . ولكنه أنزل هذه الحقيقة عن مرتبتها ،إذ جرد العمل من الروحانية وقصره على المادة . وزبدة القول أن الإنسان الوجودى يجمع بين المعرفة والعمل، بين الفكرة والإرادة ، بين التأمل والتنفيذ .

الإنسان والوحدة

قال ديكارت أنا أفكّر إذن فأنا موجود . وكان الأجدر به أن يقول أنا موجود تغمرنى أسرار اللانهاية لذلك فأنا أفكّر . الأنا مقدّم على كل تفكير وعلى كل شيء آخر ، كما أن الأرض سابقة على كل ما ينبع منها وينبت فيها . لذلك كان الأنا بطبيعة الوجودية حرية محضة لا موضوعاً ولا شيئاً . الأنا مقدّم على اللاوعى وعلى الوعى الديكارتى ، كما أن الطفل يسبق وعيه فيوجد فى الدنيا أولا ، ولا يستطيع التفريق بادئ ذى بدء بين ذاته وبين الأشياء التى تحيط به . ولكنه متى استيقظ وعيه أدرك الفرق بينه وبين السرير الذى ينام عليه مثلا ، فينبت حينئذ مقابل الأنا الذى كان حرية محضة اللاأنا ، (Le non moi) أى العالم الخارجى الذى لا بدّ منه والذى يستعبد الإنسان . الأنا أولا أى الوحدة ، ثم المتعدد ، أى الآخرون والأشياء . وبردايف يستهدف التوحيد بين الطرفين ، توحيداً روحانياً منطلقاً من الأنا لا من الجماعة .

ويتبادر إلى الذهن ، أول وهلة ، أنه بقدر اتّساع العالم الخارجى وازدياد عدد الآخرين تزداد الألفة ، ويستأنس المرء ، وتتلاشى العزلة . ولكنه زعم خاطئ . فالإنسان الذى يعيش فى نيويورك ، أكبر مدن العالم ، أشد عزلة من قيس بن الملوح ومن جميل بثينة ، فلقد كان الأنس بالقبيلة ، وبفتيات الحى وخضراء الدمن أوفر منه بناطحات السحاب وجسر بروكلن . وأمضّ الناس عزلة هو الفيلسوف الرامى ببصيرته إلى أفق لا ينتهى ، يهرب من العزلة إلى المعرفة .

ويتغير الإنسان أو الأنا ويتبدّل ، ولكنه يظل واحداً فى هذا التبدل ، فيوسف يبقى يوسف ويختلف عن مصطفى . ولكن وجود المرء يفترض وجود

الآخرين ووجود العالم والله ، وجود الأنت [١] .

ولا يقتصر الأنا على النفس فقط بل يتناول الجسد أيضاً . وليس أعقم من النظرة القائلة بازدواجيهما إلا الرأى القائل بانطواء الأنا على نفسه ، فالأنانية مجلبة للشقاء ، ولا دواء لذلك إلا الحب والانفتاح على القريب وعلى الله : أى التعالى ، فهذا هو الجو الذى تتوق إليه النفس لأنها تحنّ إلى أنا آخر . ولشد ما تكون خيبتها إذا كان هذا الآخر موضوعاً أو شيئاً .

وأشدّ أنواع العزلة تلك التى يلقاها المرء فى مجتمع زائف ، إذ يكون هناك بالجسم فقط . وأرفع أنواع الأنس خلوة المرء بنفسه ليتحد بالآخرين وبالله . هذا تعبير يبدو متناقضاً ، ولكنك إذا تأمّلته بمنظار روحانى رأيته أدنى ما يكون إلى الفهم .

ويلطّف المرء عزلته تارة بالصداقة ، وطوراً بالحب الجنسىّ ، أو بالانصراف إلى الفن أو عمل الخير ، أو إلى النضال والمشاحنة والبغضاء ، ولكن ذلك كله يخفف من الضجر ولا يمحوه ، لأن المرء فى هذه التصرفات كلها لم يبلغ الأنت بل اصطدم بموضوعات يستحيل الاتّحاد بها .

فى صلب وجود الإنسان أن يرمى إلى الاتّحاد بآخر ، وأن يرى نفسه منعكسة فى نفس صديق كما ينعكس الشعاع على المرآة ، لذلك تراه يجهد فى لفت الأنظار إلى جماله ، والمسامع إلى أقواله ، والبصائر إلى امتداح أعماله .

إن هذا التوق الأصيل فى الإنسان الذى يضل الطريق فى غالب الأحيان ، فيظهر بمختلف الوجوه والألوان ، ليس شيئاً آخر سوى الحنين إلى الله ، إلى الأنت ، لا إلى الله البطّاش المنتقم الجبّار .

وليست الوحدة بعارضة ، أو بشعور ذاتىّ فقط فى هذا المجتمع الذى فرض على الإنسان فيه أن يمثل أدواراً كثيرة بل أصيلة متمكّنة فى الإنسان . وليس أدلّ على ذلك من الرومانطيقية ، فهى حنين وانفصال عن عالم الموضوعات المجمّد ،

---

(١) أسهبنا فى شرح هذه النقطة عند الكلام على مارسيل ، فلا موجب للتكرار هنا فالرجلان كانا يلتقيان جسمياً وفكرياً . وجرياً على هذا النهج فسنوجز القول فى كل الموضوعات المتشابهة عندهما .

ويقظة العاطفة للاتحاد بالطبيعة . ولقد أحسنت الرومانطيقية إذ فتحت للقلب باب اللانهاية ، ولكنها بالغت فى العاطفة حتى أفضت إلى انحلال الشخصية وإغراقها فى الكون .

ذلك هو التطرف الذى يرافق رد الفعل ، وكلاهما خطأ ، والصواب هو التحرر من عالم الموضوعات وإثبات الشخصية روحانياً ، أى خروج الإنسان من عزلته ليتحد بالآخرين بدون أن تتفكك شخصيته . ويرى بردايف أن البشر ينقسمون من جهة العزلة والاتحاد إلى أربع فئات :

أما الفئة الأولى فقوامها الذين لا يحسون العزلة لأنهم ذابوا فى المجتمع والموضوعية واندمجوا فيهما اندماجاً ، وهؤلاء هم المقلدون والعاديون من الناس ، سواء أكانوا فلاحين أم موظفين أم صناعاً محافظين .

أما الثانية فهى الفئة التى أصبح وعيها مجتمعياً فلا تبدى نشاطاً ، ولا يهمها مصير الشعب وسياسته ، فهى الحاضرة الغائبة اللامبالية .

أما الثالثة فمنعزلة جزئياً ، ويدخل فيها الشعراء والرسامون والمولعون بالجماليات ، يجتمع أفرادها فى الأندية ويؤلفون زمراً مختارة .

أما الفئة الرابعة فمنها الرجال المنعزلون عن المجتمع ، على حين أنهم أكثر الناس اهتماماً به . ينفصلون عنه وهم فى صميمه ، لا يبرحون الساحة أبداً بل يظلون فى عراك دائم . ويدخل فى هذه الفئة المجددون الخلاقون ، والمصلحون ، وثوار الفكر وقد يدخل فيها أصحاب الفن العباقرة ، ولكن بردايف يعنى خاصة أصحاب الرسالات المعرضين للاضطهاد وأنواع العذاب ، بما يجتلبون من نقمة المجتمع . وخاصة نقمة رجال الدين ، لأنهم يثورون على التحجر والفريسية والترف .

ولا ريب أن فيلسوفنا ، عند قوله هذا ، استعرض فى نظرة طويلة سقراط الذى قتل بالسم ، وجيوردانو برينو الذى أحرق حياً ، وديكارت الذى نفى إلى هولندا ، وسبينوزا الذى طرد من المعبد ، وكيركغورد الذى استوجب نقمة البروتستانت ، ولكنه لم ينس نفسه أبدا ، فإذا كان قد سلم من الأذى فمرد ذلك إلى

اختلاف الزمان والمكان ، وإلى تلك الروح الشفّافة التى كمّت أفواه الأسود عن دانيال الحديد .

تلك هى الروح الطيبة التى تدين بمحبة القريب (الأنت) لا (الهو) ، وتريد الاتّحاد فتؤمن بالنحن، (Le nous) وتحترم الكنيسة كوسيلة للمحبّة والاتّحاد لا كموضوعية وتجميد وانفصال .

وفى عرفه أن النحن مشتق من الأنت، والأنت هو أنا ثان، فلسان حاله يقول : أنا أدركك أيها الآخر وأحدس ما يدور فى وجدانك ، لأنى أقرأ نفسى فيك ، وإن معرفتى بنفسك لأيسر عندى من معرفة جسدك . أعرف نفسك من خلال عينيك وكلامك وإنشائك ومختلف الرموز التى تنمّ عليك، وإن لم أستطع البلوغ إلى أعماق أعماقك .

وهنا يجب التمييز بين الاتصال بالآخر والاتحاد به . فالتعازى الرسمية والتهانى بالأعياد والمجاملات والسخافات، هى من نوع الاتصال أو المواصلات . وهذه المواصلات لا تسمو كثيراً عن المواصلات بمعناها المادىّ البحت كوسائل النقل والتلفون. ومصدرها العمومية . أما الاتحاد فأساسه الحب الروحانىّ المتبادل ، المنزّه عن الموضوعات، المنطلق من الشخص لا من العام. ولا ينحصر هذا الحب فى البشر ، فكثيراً ما يتّجه إلى النبات والحيوان والأشياء ، فتحب الغاب الذى اكتحل به بصرك أول ما استيقظ وعيك، والنهر الذي سبحت فيه ولداً ، والكلب الأمين المتفانى فى خدمتك .

الأنا هو هذا الفرد المنعزل ، فتى صبا إلى الأنت كان خليقاً بأن يسمى شخصاً، لأنه خرج عن الأنانية، شرط ألاّ يكون هذا الميل جنسيّاً. فالحب الجنسى يلطف من العزلة مؤقتاً ثم يزيد فيها ،مثله مثل داء الاستسقاء، يزداد المبتلى به عطشاً كلما شرب، أو مثل الأجرب كلما حكّ جلده طلب المزيد .

ولا تحسبن فيلسوفنا عدوّاً للحب الجنسى، فلم يكن الرجل عزباً ولا ناسكاً. وهو فى كلامه على الموضوعية لا يرمى إلى إنكارها ولن يستطيعه، فالإنسان موجود

حتماً فى هذا الكون . وهو فى كلامه على المجتمع لا يريد ملاشاته، ولكنه يهدف إلى ترقيته بما يخلع عليه من روحانيّة، وبما يوقظ فيه من حرية . كل ذلك فى سبيل الإنسان الذى هو أخو الإنسان فى ملكوت الله .

إنه يهدف إلى رفع مستوى الحب والمجتمع ، والحفاظ على كرامة الإنسان الذى يصبح فى الشيوعية مثلا آلة ، ويغدو الحب وسيلة للتناسل ، على حين أنه ميتافيزيقى يتصل بالألوهية ، كما يغدو التناسل فى العنصرية الألمانية وما شاكلها وسيلة للتباهى والطغيان . ذلك أمر يصحّ فى الجياد فتقول، هذا الحصان من دم عربىّ ، أما فى البشر فلا .

وليس أضل سبيلا من الذين دفعوا العزلة باللذة الجنسية إلا الدعاة إلى البطش والاستيلاء، فإذا نظرت إلى مصير يوليوس قيصر ونابليون وهتلر وموسولينى أدركت مرارة الثمار التى قطفوها .

بقى أن تفر من العزلة إلى الدين، فهذا هو الملجأ الصحيح، شرط ألا يقف الدين حائلا بينك وبين الله ، إذ يتجمد ويتحجر فى حنايا التأريخ فيستحيل إلى حاجز لا إلى معبر ، فالدين غير الله . وإن للدين وجهين ، أولهما وجه مجتمعىّ موضوعىّ متشيّء يصبح فيه الدين طقوساً وخطباً ، وثانيهما وجه صحيح وهو صوت الوحى ، صوت الله الذى تسمعه الصوفيّة الصحيحة . بل إن بين المتصوفين الهنود والمسيحيين والمسلمين من القربى ما لا تجده بين أبناء الطائفة الواحدة متى تشيّأت واستحالت إلى موضوعات .

قلنا الصوفية الصحيحة ، احترازاً من الصوفية الكاذبة التى تدور على الرقص والألعاب البهلوانية كابتلاع الحديد وما شاكله ، والصوفية التى تقسم فيها المراتب والدرجات ، فهذه المساخر أحط أنواع التديّن . إن الصوفية التى يعنيها بردايف مناجاة وصلاة لا تقوم بتحريك الشفاه بل بتحريك القلوب، وهى التى عبر عنها المسيح بقوله : ادخل مخدعك وصل . وبقوله : ملكوت الله داخلكم .

* * *

الزمان

مشكلة الزمان فى رأس مشاكل الوجود ، فلا بدع أن تستوقف نظر أغوسطين بالأمس البعيد ، ونظر برغسون وهيدجر اليوم . ولا غرو فالإنسان يعيش فى الزمان ، لا باعتباره إطاراً يطرأ فيه على الإنسان ما يطرأ من التغيّر كالصبا والشباب والكهولة والهرم ، فليس الزمان سبب التغيّر بل العكس هو الصحيح . ومن لم ير ذلك فقد أخطأ ، إذ جعل الزمان موضوعيًّا أى شيئاً خارجاً عن الذات .

وقد مرّ بك عند الكلام على هيدجر ، أنه رأى الوجود سقوطاً فى الزمن ، وحسب الزمن نسيجاً من الهم والقلق ، واتجه إلى المستقبل فغمره بالظلام ، متجاهلا القوّة الخلاّقة ومقفلا باب الأمل ، معترفاً بالدمعة ، منكراً الابتسامة . من أجل ذلك كان الزمن تغيّراً بمعنيين ، أحدهما نازل يفضى إلى الموت ، وثانيهما صاعد ، وهو علوّ وحياة .

ولقد تعوّدنا تقسيم الزمن إلى ثلاثة أدوار ، الماضى والحاضر والمستقبل . وفى الحقيقة أن الحاضر يضم رفيقيه الماضى والمستقبل ، وهناك نوعان من الماضى ، واحد محوناه فتلاشى ، وواحد لم يزل حيًّا بادياً فى حاضرنا ، فلا تختزنه الذاكرة اختزاناً كما يحتكر أثرياء الحرب المواد الغذائية ، بل تخلقه وتجدده فيظل شفافاً متجلياً . والذى يبدو متناقضاً فى مسئلة الزمن الماضى هو أن الماضى لم يعتبر ماضياً إلا فى الآن الحاضر ، فأمس البارحة كان أمس البارحة حاضراً ، ولم يصبح ماضياً إلا اليوم .

كان هذا القديم أمس جديداً وسيمسى هذا الجديد قديما

ويقف الناس من ماضيهم موقفين: أولهما موقف المحافظين المتعلقين بالتقاليد ، وثانيهما موقف المجددين الذين يصلون الماضى بالمستقبل وبالأبدية فيبعثون الماضى خلقاً جديداً . وموقف الإنسان بين حاضره وماضيه ومستقبله موقف جد خطير ، لأنه يود محو ماضيه إذا كان سيئاً شنيعاً ،ويحتفظ بما كان منه هنيئاً مريئاً طيباً . فإذا كان حاضره أليماً تمنى زواله، أما إذا كان سعيداً تمنى تأبيده، لئلا يأتى عليه المستقبل فيلحقه بالماضى . إذن فالزمن شر ومرض قتال ، ذلك هو سر الكآبة فى نظرنا إلى الزمن الذاهب . أما الفن فعالج هذا الداء بأن أحيا الماضى ونشره نحتاً ورسماً وشعراً . وأما الدين فقال بالخطيئة والغفران ، بالموت والقيامة وبالدنيا والآخرة، وكل ذلك نتائج مشكلة الزمن الماضى والحاضر والمستقبل. الزمان مؤلف من هنيهات ولكن إذا كانت الهنيهة الحاضرة مشوبة بالماضى الأليم والمستقبل القلق، فما هو الدواء ، وأين العزاء فى هذا الحاضر الذى يتناثر غباراً فى الماضى والمستقبل ؟ إن العزاء الوحيد هو فى الوقوف على الهنيهة الحاضرة التى تؤبدها بما تخلق فيها ، فهذا هو سبيل الإنقاذ من تخوف المستقبل ، ورهبة القدر ، كذلك فعل الأنبياء ، والنادرون من عظماء العالم . فالماضى والحاضر لا وجود لهما من الجهة الأنطولوجية أى الوجودية بل الوجود للحاضر المتجدد . وليس إلا الخلق فى الهنيهة الأبدية ينقذ من ربقة الزمن ليدخله فى الأبدية .

ومما يرتبط بالزمن مشكلة المعرفة،وليس أدل على ذلك من معرفة التاريخ، فهى تذكر يحيي الماضى بما بقى لنا منه من آثار ورسوم، وهى اتحاد به وتجسيد له، وليست تذكراً فقط كما زعم أفلاطون ، إنما هى خلق يبدل فى كينونة الكائن وينيرها . وتبدو معرفة الماضى على شيء من الغرابة لأنها إدراك ما ذهب ، أى معرفة ما ليس موجوداً . ولكن أغرب منها معرفة المستقبل الذى لم يقع بعد ، وبردايف يراها مستطاعة للروح النبوية التى تختلف عن التكهنات العلمية، لأن الفلكى عندما يتنبأ بالكسوف يجمد المستقبل ،فيصير بين يديه ماضياً خاضعاً لعملية حسابية ، كما تخضع الجثة للتشريح .

وتختلف لفظة النبوة هنا عن المدلول الدينى ، إذ يقصد بها فى هذا المقام التحرّر من نير الزمان والاتحاد بالحاضر الأبدىّ الموصول الخلق والتجدد . أما التجميد وانعدام الحركة ففكرة برمنيد الإيلى تسرّبت إلى المسيحية. القول بالتجدّد هو القول الصواب ، ولا يقصد بالتجدد هنا التطور بل الخلق ، فإن العالم ، ما برح فى خلق مستمرّ . ذاك أن التطوّر موضوعىّ لا ذاتى داخلى ، وأنه خاضع للزمن ، وبالنتيجة للجبرية والعلميّة . وبردايف رسول الحريّة لا يرضى لها بهذا الهوان . وكيف يرضى بذلك وهو القائل بأن خلق الكون تم خارج الزمن ، أى فى الأبديّة ، وأن ما يجرى من تطور فى الزمن يفيد خروجه عن الأبديّة . هذا هو الزمن الساقط المقسم إلى ماض وحاضر ومستقبل ، أى الزمن الرياضى الذى أشار إليه برغسون وندّد به ، وميّز بينه وبين الدوام . الزمن الرياضى نعدّه بالساعات والأيام والشهور ، وتتحكّم فيه الساعة والروزنامة ، وهو الزمن الذى تؤمن به الآلية الحديثة فى عصر السرعة . وإنه ليجهل الهنيهة المليئة القيّمة بذاتها ، المتعالية عن الانقسام ، فاللحظة فى نظر الآليين لا تكون إلا مقدمة للتى تليها ، والنقطتان تتبخران فى نهر هرقليط ومعهما الإنسان التقنيّ الذى اختلقهما وزلّت قدمه فى المنحدر فتدحرج ، ولم يترك لنفسه لحظة مليئة للتأمل ، لأن التأمل أيضاً خلق فى الأبدية وعزاء . التقنيقية والسرعة وتبديد الزمن تزيد فى شقاء الإنسان الذى لا يرى الوجود إلا من خارج ، وكان الأولى به أن ينظر إليه من داخل .

ولا يجوز حمل الهنيهة فى الأبدية على أنها تناسى الزمن والفرار منه فراراً سلبياً ، ولو جاز ذلك لعمد الإنسان إلى المخدرات والمسكرات والملذات تحرراً من ربقة الزمن ، ولكن هذه تأتى بنتيجة معكوسة لأنها تبديد للزمن وللشخصيّة ، إن هى إلا هنيهة جزئية لا تحمل فى أثنائها إلا الخفة والطيش . أما الهنيهة الأبديّة ففيها الحياة كاملة كما ، ن حيوية الشمس ماثلة فى كل شعاع منها .

ونعود فنلفت النظر تكراراً إلى نقطة هامة وهى أن الزمن الوجودى يختلف عن الزمن الحسابى ، وليس أدل على ذلك من الحالات النفسية التى يمرّ فيها

الإنسان ، فإن العذاب يريك الدقيقة سنة ، والفرح يريك الساعة لحظة . لقد صدق من قال إن السعداء لا يحصون الساعات ، وإن الهنيهة الكيركغوردية التي تتسع للخلق والإبداع تجهل الروزنامة والساعة . يدلك ذلك على دخول الأبدية فى الزمن ، ومن هنا كان خلود العبقريين ، أى فى الهنيهات التى تجلت فيها عبقريتهم. وكل ما ليس بأبديّ فعرضة للزوال ، وإذا كان لوجود الزمن من مبرر فلأنه داخل فى الأبدية ، ولو كان يجد نفسه انحداراً وسقوطاً وموضوعيّة . إن قيمة البلبل أعلى من قيمة العش ولكن لا بد من العش .

مشكلتان تقضّان مضجع الإنسان ، وهما مرتبطتان بالزمان المتعلّق به مصير الإنسان الصميم ، وهما مسئلة البداءة ومسئلة النهاية . ويزعم بردايف أن البداءة خارجة عن الزمن وكذلك النهاية ، وإنما كان وجود الإنسان فى الزمن سقوطاً . ولا ريب أنه تأثر بفكرة الخطيئة الأصلية . من أجل هذا رافقت الإنسان الكآبة والحنين إلى الماضى والتوق إلى المستقبل ، مع التخوّف منه . وهذا التخوّف هو فى الحقيقة خشية الموت وما يعقبه .

الإنسان

لقد شغل الإنسان معظم فلسفة بردايف، فرفع مرتبته ونظر إليه نظرة لم يسبقه إليها سابق، فوضعه بإزاء الألوهة كما تضع متعاقدين أحدهما حيال الآخر. ولعل العامل الأول الذى حمله على هذا الرأى تجسد المسيح، حيث التقت الطبيعتان الإلهية والإنسانية. فإذا أضفت إلى ذلك الروحانية المشعّة فى صدره، والحرية التى هو رسولها، سهل عليك إدراك المقياس الذى به يقيس الإنسان.

وأول ما يلفت نظر صاحبنا الفرق بين الفرد والإنسان، فالفرد (L'individu) تابع للنوع لا للشخص (La personne) [1].

---

(١) وما دمنا فى هذا الصدد فإنا نستحسن أن نأخذ عن الكلاسيكية تعريف الشخص. فقد ورد فى الصفحة ٣١١ من كتاب الشروح الجلية للأب عون ما يلى:

«تعريف الشخص ويدعى أيضاً "إيبوستازى" هو جوهر فردى تام فى ذاته غير قابل الاشتراك مع غيره من جنسه». قيل «جوهر» للدلالة على أن الشخص يقوم فى ذاته لا فى غيره، وبذلك أخرجنا العرض الذى لا يصلح أن يكون شخصاً.

قيل «فردى» أى مشخص، إشارة إلى أن الشخص موجود منفرد فى ذاته، متميز عن غيره بما فيه من المشخصات الفردية التى تجعله هذا الفرد المعين، وبذلك أخرجنا الجواهر الثانية كالأجناس والأنواع: قيل «تام فى ذاته» أى لا يحتاج إلى أن يشترك معه غيره أو يتعلق بغيره من حيث الوجود ومن حيث الفعل. وقد عبر الفلاسفة المدرسيون عن هذا الاستقلال فى الشخص بقولهم: «إن الشخص قائم فى ذاته قيام الكل لا قيام الجزء». لأن الجزء يحتاج أن تشترك معه بقية الأجزاء ويتعلق بها من حيث الوجود ومن حيث الفعل. وبذلك أخرجنا الجواهر غير التامة بذاتها لكنها تصير كاملة باتحادها مع جوهر آخر غير كامل، كالنفس البشرية التى هى جزء من المركب الإنسانى، ولهذا عرف القديس توما الشخص أنه جوهر فردى بالغ أقصى درجة من الكمال.

قيل: «غير قابل الاشتراك مع غيره من جنسه» إشارة إلى أن الشخص لا يستطيع أن يتحد مع شخص آخر اتحاداً جوهرياً، وبذلك أخرجنا الطبيعة التى يمكنها أن تتحد بطبيعة أخرى كما جرى للطبيعة البشرية التى اتحدت مع الطبيعة الإلهية فى أقنوم السيد المسيح الإلهى.

أما الأقنوم فهو الجوهر القائم فى ذاته مع زيادة كونه ناطقاً، ومن ثم يعرف بأنه جوهر ناطق=

لذلك فالأول داخل فى الفئة الطبيعية البيولوجية، فالشجرة فرد والحصان فرد، أما الثانى فداخل فى الفئة الروحانية ، وبقدر ازديادها فيه تزداد شخصيته ، فإذا كان معدوم الروحانية كان فرداً ، لذلك يقال فلان معدوم الشخصية ، وقد يكون عالماً ألمعيًّا ، أو موظفاً رفيع المنصب ، ولا يقال إنه معدوم الفردية . الإنسان وحدة متعددة فهو عقل ونفس وجسد، وعى ولا وعى ، حب وكره ، وما إلى ذلك . ولكنه وحدة تظل ثابتة مهما يطرأ عليها من التغير .

وحدة لا تذوب فى المجتمع سواء أكان هجليًّا أم ماركسيًّا ، ولا فى حلولية سبينوزا وبوذا. الإنسان ليس جزءاً من الطبيعة كما يزعم الطبيعيون بل كل ومحور ، لأنه على صورة الله وغاية بذاته لا واسطة .

ومن الطرافة أن يكون معنى لفظة (Persona) اللاتينية القناع أو الوجه المستعار ، إذ كان الممثلون يستعملون القناع فى أثناء التمثيل. وبهذه المناسبة نقول إن لفظة التشخيص التى اصطنعها العرب أولى من لفظة تمثيل المستعملة حديثاً ، فالتشخيص معناه أن شخصاً يتقمص شخصية سواه فيقوم مقامه، وفيها من قوة التجسيد أكثر مما فى المماثلة .

يقول بردايف إن الشخص هو قبل كل شيء قناع ، وبهذا القناع يواجه العالم ويمثل دوره فى الكون ، ولكنه لا يستخدم قناعه للقيام بدوره فقط بل يستخدمه للوقاية من العالم المحدق به ، فلا تذوب شخصيته بل يظل هو هو .

= فردى تام فى ذاته غير قابل الاشتراك مع غيره من جنسه .

وقد عرف المعلم بويس الأقنوم بقوله : « هو الجوهر المشخص الفردى من أفراد طبيعة ناطقة » .

قال مرسيه : « هذا التعريف قد درج استعماله فى المدارس ولا يزال . ولا بدع فإنه من الصواب والعدل أن يشتهر المشخص العاقل باسم يمتاز به عما سواه . وذلك لأن المشخص العاقل يتصف بالحرية فهو ولى أفعاله ، وهو الفاعل المطالب بأعماله والكفيل المسؤول بمصيره ومعاده . فضلا عن أنه وحده يمكنه أن يدرك تشخصه . فهو إذن حرى أن يتحقق فيه بنوع أفضل معنى القائمية بالذات ، أى معنى الكمال والاستقلال فى الوجود والفعل » – عن مرسيه تعريب أبى كرم مجلد ثان .

مما قيل يظهر أن الشخص أعم من الأقنوم ، لأنه يشمل الناطق وغير الناطق : فكل أقنوم شخص ولا يعكس .

وحذار أن يكون الإنسان بهلوانياً يستخدم القناع للوصول إلى منصب ، فذاك رياء وتدجيل، ولا أنانياً مغلقاً فلا شيء أقتل للنفس من الأنانية التي يتفرع عليها كثير من الأمراض كجنون العظمة والهستيريا النسائية وما شاكلها، بل يكون متحداً مع الآخر ، وهذا الاتحاد من صلب الوجود ، فالمرء يريد أن يرى نفسه في وجه الآخر .

الوجه وما أدراك ما الوجه ، إنه مطل الروح ونفوذها من عالم الألوهة إلى أعماق نفس الإنسان ، صلة الوصل والمعبر إلى الاتحاد ، فلا قيمة تعلو على الوجه ، ولا كنز يساوي الإنسان لأنه قبس من النور الإلهي مدعو إلى ملكوت الله. ولا تقتصر هذه الدعوة على الممتازين من البشر سواء أكانوا قديسين أم علماء ، أم مكتشفين ، فالممتازون قلة . ولو صح ذلك لطرحت من الحساب المليارات من الناس . وهذا مناف للعدل الإلهي ، إنهم متساوون أمام الله . لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى . شعرة من رءوسكم لا تسقط إلا بإذن أبيكم الذي في السماء . إنكم أكرم على الله من عصافير كثيرة .

ولكن المساواة أمام الله باعتبار أن للإنسان قيمة ذاتية لا تعني اعتبار البشر على مستوى واحد ، ولو صح ذلك لكانت الأكثرية العددية هي الفضلى . وهذا مما تنفر منه الوجودية . لإيثاره العمومية، ومما يأباه كل ذي عقل سليم، فرب رجل يساوي آلاف الرجال . أما القيمة الذاتية فلأن الإنسان كون أصغر تتلاقى عليه المتضادات ، المتناهي واللامتناهي ، الفردي والمجتمعي ، الصورة والمادة ، الحرية والقدر ، لذلك فهو في صراع دائم وخلق مستمر ، لأنه لم يكتمل بل في طريق الكمال. وقولنا إنه كون أصغر يخرجه عن أن يكون جزءاً في المجتمع ،لأن في الإنسان ناحية عميقة لا تبلغها الحياة المجتمعية، لذلك صدق من قال: المجتمع يضم كل البشر ولكنه لا يضم الإنسان ، وطبيعي أنه يقصد بذلك ناحية الإنسان الروحية . وقد بينا أن الدولة ، وهي أكبر ممثل للمجتمع ليست من الوجودية بشيء ، لأنها موضوعية فاترة مفقودة الروحانية .

ولقد جنى على الإنسان من زعم أنها كل عضوى ، كما ذهبت إليه الرومانطيقية ، لأن هذا التحديد يجعل الإنسان جزءاً تجرفه القوة. وليست القوة ، مهما تفاقمت، بشيء فى ميزان القيم ، إلا من الجهة المجتمعية . القوة لا تكون مدعاة للاتحاد بل للتمزيق ، وعبثاً تدعو الشيوعية إلى الأخوة بالقوة ، متصورة الكون معملا فسيحاً والإنسان رفيق الإنسان فى هذا المسرح ،فالمبدأ واهن لخلوه من الروحانية والمحبة .

كان فى وسع الكنيسة أن تكون الأنموذج الأصلى للاتحاد،لأنها مبنية على الروحانية والمحبة ، ولكن بردايف يقول إن الموضوعية تطرقت إليها أيضاً بحيث يصح القول فى الأديار والصوامع أنها أداة اتصال لا أداة اتحاد . ولقد صرف الرجل مدة طويلة فى «كياف» على مقربة من الكنائس والأديار ،ويرجح أن رأيه هذا مبنى على اختبار شخصى بدأه فى روسيا ثم استقر عليه فى أوربا ، حيث امتزج بالكثيرين من رجال الدين ، من مختلف الطوائف المسيحية . ويقصد صاحبنا أن يبين من وراء هذا كله تعذر الاتحاد بالآخرين عن طريق الجمعيات والمؤسسات، سواء أكانت سياسية كالدولة ، أم دينية كالكنيسة ، أم سرية كالماسونية ،فكل هذه موضوعية ، ولكن هل ينجو الإنسان من العزلة لمجرد الاندماج بالآخرين ؟ الجواب كلا ، ما لم يكن الآخر من نوع (الأنت) أما من زج بنفسه فى الجمهور كيفما اتفق ، فقد فر من الوحدة إلى التلاشى فى الغوغاء والانسياق فى تيار التقليد ومهب الغرائز المنحطة . فتحقيق الشخصية يقوم بالأرستقراطية الروحية ، وهى القيم التى يتحلى بها الشخص من خلق ومواهب وتهذيب. ومن محاسن الديموقراطية أن تفتح الباب لكل إنسان ليحقق شخصيته . ولكن سيئاتها أكثر من أن تحصى ، فهى مجال التقليد والتبذل ، وفكرة المساواة تكون على الغالب انحدارية لا متعالية ، أى شعارها : الجميع إلى تحت . وهذا الحب الموجه إلى الأنت يتلاشى فى الديموقراطية كما يتلاشى فى الحلولية ، فالحب ليس حب فكرة، فكرة الخير مثلا، بل الخير البادى فى الشخص الفلانى الذى

لا يقوم محله آخر ، لأنه شخص لا فرد ، كما أن الله شخص لكنه يتعالى علواً كبيراً عما اختلقته المخيلة فجعلت له صوراً ، إنه إله حي .

ميزة الإنسان أن يفرح ويتألم أيضاً ، وكذلك الله . أما اللاهوت فينكر ذلك وينزه الله عن كل حركة وشعور ، لا استناداً على الإنجيل بل على فلسفة أرسطو القائل بالجمود والمطلقية . ولو كان الله ماهية أو فكرة فقط لصح هذا القول ، ولكنه وجود وحياة . إن ابن الإنسان يتألم لا كإنسان فقط بل كإله . يقول اللاهوت إن الله يحب البشر فلم ينسب إليه الحب وينفى عنه الألم ؟ ولا شك أن كثيرين ألحدوا فطلّقوا الدين ، لأنهم لم يتصوروا الله إلهاً حياً وشخصاً يتصلون به ويناجونه ، إلهاً يحبهم ويحبونه ، بل إلهاً صوره اللاهوت فكرة مجردة غيبية مطلقية . إنا لا ندركُ الله إلا من خلال الابن ، والابن هو إله الحب والتضحية والألم .

للإنسان قيمة ذاتية لأن فيه قبساً إلهيًّا لا يفارقه . ولو ارتكب جرماً وغدا فى نظر العدالة جانياً فلا يمكن اعتباره تجسيداً للشر . من أجل هذا كانت الشخصانية (Le personnalisme) ضد عقوبة الموت ، وضد كل موضوعية تستخف بهذا المخلوق الذى يحيا مأساته مقسما بين المتناهى ، اللامتناهى ، بين الوحدة والتعدد ، بين النسبى والمطلق ، بين الحرية والجبرية ، بين الداخل والخارج ، فهو فى صراع مستمر ينشد الحرية ويقع فى العبودية .

ويزعم بردايف أن الناس ثلاثة : السيد والعبد والرجل الحر ، أما الأولان فوجود أحدهما يفترض وجود الآخر . أما الرجل الحر فيوجد وحده لأنه خرج عن أنانيته وانفتح للآخرين وتطلق من الموضوعية ، مصدر الاستعباد . وفى هذا التطلق من النضال ما فيه ، لأنه يقتضى الكفاح إذ المجتمع ملىء بالموضوعية ، وكأن الإنسان يمشى بين صفين من العوسج فعليه أن يتقى الأشواك مفتوح البصر دائم الانتباه . فالله والكنيسة والطبيعة والدولة والمجتمع كلها توضع فى صف السيادة ، ويوضع الإنسان بإزائها عبداً . إذن فالعبودية تمتد إلى المعرفة والفن والدين والأدب والسياسة .

ولكن الانتقاض على العبودية لا يستوجب السيادة التى تفضى إلى الاستبداد بل إلى الحرية . شعار برديايف : لا سيادة ولا عبودية . وكثيراً ما يكون هذا الذى يسمونه سيادة أشد أنواع الاستعباد ، وليس أدل على ذلك من الأنذال الذين يهزل الزمن فيرفعهم . ولك فى أحمد باشا الجزار طاغية القرن التاسع عشر فى هذه البلاد ، وفى كافور صاحب المتنبى أوضح البراهين ، فكلما ازدادت الحساسة والعبودية ازداد الطغيان والجور ، وكلما ازدادت الحرية ازداد التساهل . لذلك كان المسيح إله التساهل والحرية ، فسيادته سيادة الحب ،ولو تكلم كلام ذى سلطان .

الإنسان يجب أن يبقى حرًّا ،لا حيال السادة فقط بل حيال العبيد أيضاً ،لأن أخطر ما يهدد حريته ميله إلى التحكم وحب السلطان ولو فى الأمور التافهة ، فيتحكم الأب فى أسرته وصاحب الدكان فى دكانه . ومن الغرابة أن يزداد زهو الإنسان وميله إلى الإمرة كلما صغرت وظيفته وحقرت ، فرئيس المحكمة أكثر تواضعاً من حاجبها ، ورئيس الشركة أودع من جابى الشركة . ولا بأس أن نقص على القارئ ، تجسيداً لهذه الفكرة ، النادرة التالية واقعية كانت أم قصصية .

قيل إنه كان فى حلب ، على عهد العثمانيين ، موظف تركى ربطته بأحد وجوه الحلبيين صداقة وثيقة . ونقل التركى إلى مجلس المابين الهمايونى ،وأصبح ذا نفوذ عظيم . وتوفى صديقه الحلبى بعد سنين تاركاً ولداً وحيداً عرف من أمه نباهة الصديق القديم وعظم شأنه . فقصد الآستانة وواجه الرجل ، فرحب به كثيراً وسأله عن حاجة يقضيها له ،فأجابه الشاب أنه جاء يطلب وظيفة . وتوقع التركى أن يسأله ابن صديقه القديم مركزاً نابهاً ، كالقائمقامية مثلا . ولشد ما كان عجبه عندما طلب أن تسند إليه وكالة المسجد الجامع فى حلب ، وتم الأمر على أيسر ما يكون . فعاد صاحبنا إلى الشهباء واستهل مهمته بأن كسر الأباريق الموجودة التى يستعملها المصلون للوضوء ، واشترى عشرين إبريقاً جدداً ،

نصفها أحمر ونصفها أبيض، صفها بجانب الماء، وركز كرسيه على مقربة منها، فكان إذا جاء قاصد الوضوء وأمسك الإبريق الأحمر يأمره بالعدول عنه إلى الأبيض فإذا أمسك الأبيض أمره بالعدول عنه إلى الأحمر، وهكذا اغتبط صاحبنا بأنه يأمر وينهى فيطاع فى الحالين !

ولا يقتصر تعسف الإنسان وجوره على من يكره بل يتعداه إلى من يحب أيضاً. وليست غيرة الحب القاتلة إلا من هذا القبيل. وكثيراً ما يرتد جوره على ذاته فيختلق المخاوف والبغضاء والحسد والكبرياء، كما يستعبده الشعور بالنقص وحب البطش، واستعباد الآخرين. وفى طليعة العبيد أولئك القواد الطغاة، فإنهم عبيد الرعية التى أوصلتهم إلى الأريكة، وكثيراً ما يبطرون فلا يقفون عند حد. قال خليل مطران :

كل شعب خالقو نيرونهم قيصر قيل له أم قيل كسرى

ويجرّهم حب السلطان إلى الهاوية المحتومة، ومن هؤلاء العبيد فى زى السادة : القيصر وتيمورلنك وجنكيزخان ونابوليون وهتلر وموسوليني وهلم جرا.

ومن المتظاهرين بالقوة على حين أنهم ضعفاء : فريدريك نيتشه، إذ لم يكن فى الناس أضعف منه، فقد كان خالياً من إرادة القوة، وبين فكرتك عن الشىء وتمتعك به فرق عظيم. وليس فى مظاهر الضعف مثل العسف والإكراه، لذلك كان نيرون فى طليعة الضعفاء.

الطغيان إذن عدو الحرية وأداة العبودية، ولكن الناس لا يفطنون إلا للاعتداء المادى. وهناك أنواع من العدوان أخطر على الحرية منه. وفى طليعتها الأخلاق والعادات وأنواع التربية التى تحجرت فى الرأى العام بما انطوت عليه من ضلالات، شوهت الآراء وجرفت حرية الإنسان فى تيارها، ومنها الصحافة والمنشورات وما فيها من سموم. وأدهى من ذلك كله داء قتال يعصف بالحرية فيخنقها خنقاً لأنه الرب الثانى، ألا وهو المال.

قلنا إن الطغيان والجرائم والموبقات من مظاهر الضعف، لأن القوة هى

الخلق والحب والتجدد ، ولكن الموضوعية تقلب القيم فتجعل سافلها عاليها وعاليها سافلها ، فالأقوياء فى نظر الموضوعية هم الشرطى والدركى والصيرفى وسماسرة الوظائف ، ورؤساء البلديات وحملة المسدسات الذين يتحكمون فى صناديق الاقتراع .

أما أضعف الضعفاء فى نظر العالم فهم الشعراء والفلاسفة والأنبياء والقديسون . لذلك صلب المسيح ، وسم سقراط ، ورجم الأنبياء ، واضطهد المكتشفون ، ونجح عبيد المادة والعاديون والسخفاء والدساسون . نجح السادة العبيد ، فى نظر المجتمع ، وأخفق الرجل الحر . أخفق على وأفلح معاوية ، صرع الحسين وتنعّم يزيد ، قطع رأس يوحنا وتنعم هيرودس . الغاية تبرر الواسطة فى نظر الموضوعية ، من أجل هذا قدست الجاسوسية ومجد القتل والاغتيال والإفناء .

على هذا المعراج الدموى رقى الجزارون السفاحون ، أولئك الذين يحسبهم الناس عظماء . يعظم الناس نابوليون ، وباستور أعظم منه ، ويمجدون كروموبل وشكسبير أعظم منه . وقد صلوا من أجل هتلر وغوته أعظم منه . لقد قضى على الحرية أن تصلب فى هذا العالم ، لذلك قال السيد له المجد : ليست مملكتى من هذا العالم . من أجل هذا وجب على المفكر الوجودى الصحيح أن يؤدى رسالة نبوية هدفها تبديل لوحة القيم متذرعاً بالحرية التى بها يكون الإنسان إنساناً ، فهى هبة الله ، ولكن لا هبة السيد إلى العبد بل هبة الأب إلى الابن والمحب إلى الحبيب . وليس التعالى نحو الحرية خضوعاً لسلطان خارجى ، بل هو تقديس للحقيقة التى هى الطريق والحياة . قال المسيح : أنا الطريق والحق والحياة ، فالحقيقة أخت الحرية ، وبالحرية ينتصر الإنسان على الضلالات ، وأولها ضلالة العمومية ، أى التى تقول بالقيم العامة المجردة ، كالفضيلة العامة والخير المحض ، فذلك تجسيد مبادئ ، وإنما القيم تتجسد فى شخص الله وفى الإنسان .

مختلف العبوديات

لقد أجملنا القول فى الصفحات السابقة فى مختلف الوجوه التى تظهر بها العبودية . ولا نحاول تفصيل ما أجملناه، فبراديف بحر عريض الساحل ، نكتفى بالتقاط بعض لآلئه مقحمين بينها ، بين فترة وأخرى بعض أصدافنا ، كما أقحمنا سواها من قبل فى ثنايا هذا الكتاب ، وقد أكثرنا من الإقحام حتى ليصعب عليك التمييز .

فمن العبوديات عبودية الكينونة (L'esclavage de l'être) التى تقدمها الكلاسيكية على كل شىء . ويرى بردايف تقديم الحرية على الكينونة ، أى تقديم الإنسان (وقد حان لنا أن نعلم أن الشخص أو الإنسان أو الحرية مترادفات) . قال الله لموسى إذ خاطبه من العليقة : أنا هو الكائن . واللفظة المعول عليها فى الجملة هى (الأنا) فالأنا قبل الكينونة وليدة التجريد اليونانى الذى ذهب إلى الكليات واطرح الشخص . وفى تقديم الكينونة على الشخص تجعل الحرية تابعة أى تستخرجها من الجبرية ، كما تستخرج الحرارة من النار والصلابة من الصخر . وحقيقة الأمر أن الحرية تضرب بجذورها فى اللاموجود لا فى الموجود . وقد مر بك مثل هذا القول فى الكلام على يسبرس وسواه .

وأولوية الحرية على الكينونة معناها أولوية الروح على الكينونة أيضاً . الكينونة جمود والروح ديناميكية وخلق وحياة . الكينونة عمومية ، والعمومية تلاشى الميزات التى يمتاز بها شخص عن سواه ، فالمشابهة بين ضمير يوسف وأسعد وسليم لا تخولك استخلاص ضمير كلى ، فإذا فعلت فقد ابتدعت اشتراكية من نوع خاص هى اشتراكية الضمائر . وهذه الكينونة التجريدية وسعت كل

شيء بفضل اليونان ، وبما اشتقوه من أجناس وأنواع ، ولكن هذا النظام الآلى التقنيق ينطبق على الأشياء ويبقى الله والإنسان بمعزل عنه . الإنسان أعلى من الكينونة وليدة التجريد، وأرفع من أن يكون لحمة فى نسيج النظام والانسجام والكل ، فلا شيء أبعد عن الحياة من المفاهيم اليونانية ، وليس أقرب إلى الحياة من الصوفية والفلسفة الشخصانية . الحقيقة ليست كينونة إنما هى وجود وحياة . وهذا ما ذهبت إليه المسيحية الأصيلة، لا مسيحية العقلنة واللاهوت التى شوهت مفهوم الله نفسه،إذ جعلته موضوعاً فكان سيداً وكان الإنسان عبداً ، بل إن الأديان السماوية جميعاً نظرت إلى الله هذه النظرة . وكان من جراء ذلك أن ولدت مخيلة الإنسان إلهاً على شبهه ، فلم يقتصر على إعارة محاسنه لله بل خلع عليه من مساوئه . فمن كان فى شك من ذلك فليرجع إلى التوراة يجد هناك رب الجنود الغضوب المنتقم الجبار ، الذى يغرق الأرض وساكنيها بالطوفان ، ثم يندم على الشر ، ويسخر علمه ومقدرته لنصرة اليهود ، تارة يعلمهم التفنن فى القتل ، وطوراً فى الإحراق وأحياناً فى الاحتيال وهلم جرا ، تعالى الله عما يصفون ، إنه روح وحرية ومحبة، لا ملك طاغية ، ولا قاض قاسى القلب، وقد جل أن يقاس بشيء مما نشاهد ونرى ونتصور .

الله ليس كمثله شيء. إنه نور السموات والأرض، وإنه لأعمق الأسرار وأسماها . إليه نتوق وبه نتحد . ويذكرك هذا التعريف بما ورد عند يسبرس من المواقف القصوى ، وبما ورد من معنى الحضرة عند جبرائيل مارسيل والمتصوفة .

أما مطلق الكلاسيكية والمناطقة فلا يفترق كثيراً عن العدم . وتظهر غرابة هذا المطلق خصوصاً عند الصلاة والابتهال ، فما معنى الصلاة المطلق ؟ إنما توجه المناجاة من شخص إلى شخص ، إلى إله حى لا إلى مطلق أرسطو . وإنما حمل الملحدين على الإلحاد تقصيرهم عن تفهم المطلق من جهة ، وعجزهم من جهة أخرى عن التوفيق بين قدرة الله وعلمه وجودته ، وبين ما يجدون فى العالم من شرور وآلام .

ومما يزيد فى الطين بلة تبرير الشرور ، بزعم الزاعمين أنها لتمجيد الله . فإذا زعم اليهود بأن القتل والإحراق والسبى تنقع غلة فى صدر الله ، وإذا زعمت الفلسفة اليونانية ومشتقاتها أنه يضحى بالأجزاء ، أى بآلاف البشر من أجل الانسجام والنظام العام ، وفى سبيل المجموع ، فأين عذر المسيحية شريعة المحبة ، وقد قال معلمها الإلهى : إن العناية تشمل العصفورين اللذين يباعان بفلس واحد، فكيف يضحى بآلاف البشر من أجل العمومية ؟ .

الراعى الصالح يفرح بالنعجة الضالة إذا وجدها ، فكيف يسمح بتضييع آلاف النعاج فى سبيل الغنيمة؟ إن الله لا يتجلى فى الكل بل فى الأشخاص، فى ثورة الحرية على الجبرية، فى الدمعة التى يسكبها الطفل المتألم لا فى النظام العام . وإنه ليتألم مع الإنسان ويساعده ويقويه على احتمال الألم .

ولتجدن أشد ضروب الاستعباد تلك العبودية التى يفرضها المجتمع على المرء، فكأنه يقول للإنسان أنا خلقتك إذن فأنت عبدى . هذا قول يصح توجيهه للفرد لا للإنسان الحر ، وقد بينا الفرق بينهما ،وقلنا إن الفرد هو ما يهم النوع ، بل هو قول يصح فى الإنسان البدائى ، الذى كان يصدر فيما يفعل عن القبيلة . الفرد هو جزء من المجتمع لا الشخص ، لأن الشخص عالم ينطوى على المجتمع ، ولا سبيل لإنقاذه إلا بالاتحاد (بالأنت) بحيث تصبح (النحن) . وكل نظرة تقدم المجتمع على الشخص تستعبد الإنسان . وكل مجتمع لا تسود فيه المحبة والتعاضد والحرية والروح فهو مجتمع عبيد .

وقد تذرع القائلون بتقديم المجتمع برأى مفاده : أن الأشخاص زائلون أما المجتمع فخالد . بلى ولكنه خلود فى أذهان الأجيال التالية ، أى أذهان البشر ، فلا هو خارج عنهم ولا متعال عليهم . وهذه الرابطة التى تصل بين الماضى والحاضر رابطة وجودية أساسها الإنسان . ولا تتنكر الوجودية البردبافية للماضى ، بل تعترف بما فيه من حقائق أزلية تكون حافزة لها لتجديد الحاضر ، طارحة من الماضى ما تحجر ومات ، باعثة ما يجب بعثه ، فهى وجودية قيامة وعهد جديد ،

تقدس ما يستحق التقديس . وبديهى أنها لا تقدس الملكية والإمبراطورية والطغيان والاستيلاء وما شاكل ذلك .

المجتمع الحقيقى هو ذاتى ، أى موصول من داخل ، لاموضوعى مضاف من خارج ، ومما ساعد على النظرة العضوية الزائفة إلى المجتمع تعدد الطبقات فيه ، فشبهت العليا منها بالرأس والدنيا بالرجلين ، فمن قرأ جمهورية أفلاطون أو مدينة الفارابى وما ناظرهما ، أوحت إليه الطبقية تمثيلا عضوياً . ولا تقل الآلة ، فى هذا العصر ، عن الطبقية فى إيحاء الكلية والجزئية ، فيعتبر الإنسان دولاباً أو عجلة أو مسماراً فى الآلات الضخمة .

بئس المجتمع الزائف ينادى تارة بسيادة الأمة كروسو ، وطوراً بالبرولتاريا كماركس ، وطوراً بالعنصرية كهتلر إلخ . . . ومثل هذه الخرافات تؤثر فى العاديين من الناس وخصوصاً أسطورة العنصرية . وغالباً ما يفلح فى قيادة الجماهير وتوجيههم العاديون من الناس لا المفكرون العظام ، لذلك فأول شروط الخطابة فى الجماهير أن يكون الخطيب سطحياً [1] .

أما الحرية فمهمتها إنقاذ المرء من هذه الخرافات وتقديم الإنسان المتعالى على الجنسية والعرقية والحزبية ، ذلك هو الإنسان الشامل . فإذا كان فرنسياً فلا يكون فرنسياً فقط ، وإذا كان محامياً فلا يكون محامياً فحسب ، بل يكون فرنسياً محامياً اجتماعياً .

ليس بردايف ضد الاجتماع بل خصم عبودية الاجتماع ، وبتعبير آخر فليس الإنسان الحقيقى بمحدود النواحى ، إنما هو الطليق الحر .

ومن العبوديات الثقيلة الوطأة عبودية المدنية ، التى خلقها الإنسان بالتضافر مع أخيه الإنسان للتغلب على الطبيعة والتحكم فيها عن طريق الزراعة والصناعة والملاحة والفن وما جرى مجراها . فلما أحرز بعض النصر انقلب على أخيه

---

(١) لقد تبسطت فى الكلام على الجماهير وقادتها فى كتابى (حديث العشية) فليراجعه من يشاء .

الإنسان وعاد حرباً عليه ، وابتعد عن الطبيعة ، فأثارت جريمة المدنية هذه أمثال روسو وتولستوى .

وليس من الحكمة فى شىء أن يعود الإنسان إلى الطبيعة فيتوحش كما زعم روسو ، فتكون المصيبة الثانية شراً من الأولى ، بل الخير كل الخير فى ترقية هذه المدنية الكاذبة والنهوض بها ناحية الحرية ، أو بتعبير آخر روحنة [١] المدنية spiritualisation de la civilisation التى استعبدت الإنسان بما خلقته من آلات ووسائل ، وبما فرضت عليه من مجاملات وأكاذيب وترهات ، كل ذلك طلاء وتمويه ما لم تصهره الروح .

لقد كان الإنسان البدائى طيب القلب وإن متوحشاً ، فسلّحته المدنية بسلاح رهيب فغدا أضرى مما كان ، يشهد بذلك الغرب المتجهم المتحفز المهدد بأخطر الكوارث . ولا بد من التنبيه إلى الفرق بين المدنية والحضارة ، فالأولى مادية والثانية روحية عقلية . واختصاراً للشرح تصور المدنية فى معامل الولايات المتحدة ، والحضارة فى أندية الفكر الأوربى . المدنية تهتم بالكمية فتخرج المعامل مئة طيارة مثلا كل يوم . أما الحضارة فأرستقراطية تحفل بالكيفية ، فتهتم بالفن والجمال والشعور الإنسانى . وبديهى أن تنحصر الحضارة فى فئة قليلة ، ولكن حذار أن تمنى هذه الفئة بعصبية الكبرياء فتنعزل ، فليس ذلك من الخير بشىء ، بل هى انطوائية تتخللها الأنانية أو الصنمية والعبودية .

وهناك وجه آخر للتمييز بين القيم الحضارية والمدنية بقسمتها إلى فئتين : الأولى ديموقراطية فى متناول الجميع ، وهى المجتمعية والدينية ، والثانية أرستقراطية تشمل الفلسفة والفن والتصوف . وتلمح وجهاً آخر للتمييز بين الحضارة والمدنية من خلال الأحاديث التى تدور بين الناس ، فليس أفضل منها للتعبير عن نفسية البشر ، فالأحاديث المألوفة والتقليدية أو النفعية مدنية . أما الأحاديث العقلية المجردة عن النفع المادى فتنم عن الحضارة . لذلك قلما تسمعها فى أميركا

---

(١) استعملنا لفظة روحنة كما استعملنا عقلنة .

الشمالية وفى لبنان والبلاد العربية ، فإنها فى نظر القوم أحاديث لا تغنى ولا تسمن من جوع . ثم إنها لا تمت إلى النيابة والوزارة بصلة . ومما يجب حمد الله عليه أن هذه الفئة الحضارية القليلة لم تتهم بالجنون ، ولم تسق بعد إلى السجون .

هذه العبوديات التى عرضنا لها تتحكم فى الإنسان من خارج ، ولكن أدهى منها جميعاً العبودية الداخلية ، أى أن يكون الإنسان عبد ذاته ، عبد أنانيته . ولا يقتصر هذا النوع من الاسترقاق على الانسياق فى تيار الشهوات ، فقد يكون الإنسان عبداً لنبوغه أو لشعوره النبيل ، أو لمعتقده . وعبودية المعتقد هذه أخطر أنواع الاستعباد فهى منبت التصلب والجمود وفقدان الرحمة . أو لم تقم قيامة الفرّيسيين على المسيح لأنه شفى المشلول يوم السبت ، إذ كان السبت فى نظرهم أفضل من الإنسان ؟ وهى منبت التعصب وبسببها جرت المذابح بين الكاثوليك والبروتستانت ، وبين المسيحيين والمسلمين ، وبين المسلمين والهندوس . وعندى أن الإلحاد أقل شراً من التعصب ، فقد يغفر الله للملحد حسن النية ، أما التعصب فتجديف على الروح القدس . وكثيراً ما يبلغ الأمر بالمتعصب أن يصور الله متعصباً منتقماً مثله ، فيلبس العزة الإلهية عواطفه . فقد ورد فى سفر الخروج ما يلى :

فقال الرب لموسى مالك تصرخ إلىّ قل لبنى إسرائيل أن يرحلوا ، وارفع أنت عصاك ومد يدك على البحر وشقه ، فيدخل بنو إسرائيل فى وسط البحر على اليابسة ، وها أنا أشدد قلوب المصريين حتى يدخلوا وراءهم فأتمجّد بفرعون ومركباته وفرسانه (أى بفنائهم جميعاً غرقى) . اه . أفرأيت بم يتمجد الله ؟ بصيرورة المصريين طعاماً للأسماك .

وكثيراً ما ينقلب تواضع التقى إلى غطرسة فيكون أخطر أنواع الكبرياء ، وتستحيل القداسة إلى تصلب وتعنت ، وتصبح إذ ذاك قداسة كاذبة .

ويلحق بهذه الضروب من التعصب التعصب العنصرى والمجتمعى والثورى ، ومرد ذلك كله إلى وهن الحصانة الداخلية التى تفسح المجال لتأثير الخارج ، كما

يفسح الجسم الهزيل المجال للجراثيم . وإن الوسيلة الدفاعية المجدية هى أن يستجمع الإنسان قواه فيجعلها جبهة موحدة ، فلا يكون مشتتاً بين معترك العواصف والميول ، وإنما الصلة الوحيده التى توثق بين القوى هى الروحانية .

ومن غرائب العبودية عبودية الدولة . وقد أشرنا تكراراً فى أبحاثنا السابقة إلى نفور بردايف من العمومية ودفاعه عن الشخصية ، وأنه يرى الدولة فى طليعة هذه العموميات . لقد رفعها هجل إلى مرتبة الألوهة أما الوجوديون، وخاصة بردايف ، فإنهم يضعونها أية ضعة . ومن الغرائب أن تستبيح الدولة ما تحرمه على الفرد ، فتراها تحكم بموت من يقتل إنساناً وتقتل الألوف من البشر ، وتسجن من يسرق رغيفاً على حين أنها تسرق أقاليم برمتها ، وتسمى ذلك غزواً وظفراً . وتنهى عن التجسس وتثيب الجواسيس ، وتضحى بمن تضحى من الأبرياء حرصاً على سيادتها : ولكن أتوازى تلك السيادة قتل برىء واحد؟ فإذا كان الجواب بالإيجاب فهو اعتناق مبدأ قيافا حيث يقول : خير لكم أن يموت رجل واحد من أجل الشعب . وكانت نتيجة هذا الرأى الفاسد صلب المسيح . ونهج عبّاد البطش نهج قيافا ، ومنهم فردريك نيتشه ، واصطبغت الأرض بالدماء ولمّا تزل ، ولكن فى سبيل الاستيلاء والطغيان ، لا فى سبيل حقوق الإنسان .

الدولة لابد منها للحفاظ على الحق وصيانة الحريات ، وذاك هو مبرر وجودها . أما الطغيان ، من أى نوع كان ، فتابع لمملكة قيصر ، لمملكة الشيطان ، سواء أكان طغيان الملكية ، أم البورجوازية فى الديمقراطية المزيفة ، أم الشيوعية المادية ، أم الفاشستية ، أم النازية . ويجب تبديل القيم وإنقاذ الحريات من هذه الألفاظ الجوفاء (مجد الأمة) (عظمة الأمة) . إن العظمة الصحيحة هى عظمة العدالة والحق والإخاء ، لا عظمة التدمير والاستئثار وإراقة الدماء ، يجب على الدولة أن تكون خادمة الأمة لا سيدتها .

أما هؤلاء الذين يسميهم الناس رجال دولة ، أى أذكياء دهاة ، فغالباً ما يكونون أبعد الناس عن الإنسانية ، فمن احتج عليهم باسم الرحمة وباسم الإنسانية

اتهم بالعاطفية والضعف ، ولو صحت هذه التهمة لكان الإنجيل من ألفه إلى يائه ضعفاً .

إن الذى يبشر به بردايف ليس عاطفية ولا ضعفاً ، بل حب الحرية والذياد عن كرامة الإنسان الذى يهدر دمه فى حروب هجومية ، والحرب لا تجوز إلا دفاعاً وصوناً للحريات .

ومما يستعبد الشباب إثارة الحماسة فى صدورهم وإغراؤهم ، والتغنى بالفروسية والشجاعة . ولكن أين الشجاعة والفروسية من حروب اليوم ؟ العالم الكيميائى الجالس فى مختبره هو الذى يبتدع الوسائل الجهنمية للإفناء والإبادة . فصير البشرية والحضارة رهن إرادة بضعة رجال هاجهم العطش إلى الدماء ، وتراهم يقوّمون القيم بمقاييسهم الخاصة ، فجاسوسهم يكرم وجاسوس عدوهم يقتل . ولرؤساء العصابات مقاييس خاصة أيضاً ، ولكنك قد تجد بين السلاّبين من تهزهم الأريحية ، وليس العهد «بفؤاد علامه» أحد رؤساء العصابات اللبنانية ببعيد ، فلم يقدم على سلب امرأة ولو رفلت بالحلى وتلألأ فى أصابعها الألماس ، وترقرقت فى وجهها نضارة الشباب . أما قنابل اليوم فلا تعف عن امرأة أو هرم أو صغير ، ولو كان طفلا فى سرير .

قال الله : لا تقتل ، والوصية تشمل الأفراد والدول معاً .

وقال الإنجيل : أحبوا أعداءكم . والعدو هو وليد الموضوعية التى حجبت عنك إنسانيته .

قال المسيح : ما جئت لألقى سلاماً بل حرباً . أجل أرادها حرباً على الرذيلة والطغيان وإراقة الدماء والاستخفاف بالقيم . المسيح أحب وطنه وبكى على أورشليم . ولكن الوطنية شىء والقومية شىء آخر . فالأنانية القومية أشد وأنكى من أنانية الفرد ، لأنها مبعث الكبرياء ومصدر احتقار الآخرين .

إن عبارة « ألمانيا فوق الجميع » وتصنيف الناس طبقات — أولها تأليه الألمان وآخرها تسوية الطبقات الدنيا بالعبيد والحيوانات — جر على ألمانيا وعلى العالم من

النكبات ما يحفل من ذكره القلم . إن القومية صنم هائل شديد الوطأة يستعبد الناس إلى أبعد الحدود ، ويخلق بينهم من البغضاء ما لا تحمد عواقبه . الإنسان أخو الإنسان أحب أم كره ، فأى مسيحى لا يرى فى البوذى والمسلم والوثنى أخاً فسيحيته اسمية زائفة .

. ومن مغريات الإنسان : البورجوازية . فالبورجوازى عبد للعالم المحسوس يستهدف الراحة والاستقرار والترف ، فيزن الناس بميزان المادة لأن مملكة البورجوازى كائنة فى هذا العالم . قال المسيح : طوبى للودعاء فإنهم يرثون الأرض . والبورجوازية تضرب بالوداعة عرض الحائط ولكنها ترث الأرض ، فتأخذ من الآية الشق الذى يوافقها .

روت لى إحدى الراهبات المختصات بخدمة المرضى يوم كنت فى مستشفى الصنائع ببيروت عام ١٩٤٠ النادرة التالية :

كان أحد أطباء المستشفى الداخليين يأكل وينام فى المستشفى . وكثيراً ما كان يعود فى ساعة متأخرة من الليل بعد أن يقضى السهرة فى المدينة ، فلامته الراهبة مرة على تأخره فحضرته النكتة وأجابها :

جاء فى الإنجيل : اسهروا وصلوا لئلا تدخلوا فى تجربة ، فأنا علىَّ السهر وأنت عليك الصلاة !

وقد يكون البورجوازى متديناً ولكن يهمه أن يرث الأرض أولا ، فهو غنى مادياً فقير روحانياً ، عبد المال وعبد المجتمع وعبد الأشياء . تهمه نقطة الوصول لا نقطة الانطلاق ، لأنه انتهازى وصولى حديث النعمة ، لا قيمة له ولا لون ، يتناسى ماضيه الحقير ستراً لمركب النقص فيه . ولا حاجة بنا لضرب الأمثال على هذه الطائفة من البشر ، فإنك تصادفهم كل يوم ، وتعرفهم بدون دليل ، سيماهم فى وجوههم ، لا من كثرة السجود ، بل من فرط التفيّش ، يحبون السلام فى الأسواق وصدور المجالس فى المجامع وينظرون إلى الناس من عل . أولئك الذين عناهم الإمام الأعظم بقوله : احذروا صولة الكريم إذا جاع وصولة اللئيم إذا شبع . فالكريم

الجائع هو الأرستقراطي الذى تستعبده الأرستقراطية الطبقية ، التى تخلص منها بردايف واستعاض عنها بأرستقراطية فكرية أعلته إلى السماك الأعزل . أما اللئيم المقصود بكلام الإمام أبي الحسن فهو ذا البورجوازى بعينه .

البورجوازى الذى ضحى بالجمال الفنى فى سبيل الترف وحب الظهور ، عبد المرأة وعبدت ماله فظهرت أسخف ما يكون البشر ، دمية تنوء بزينتها ، مزيفة من أخمص القدم إلى قمة الرأس . ولكادت تخفى حيوانيتها لو لم يسبل عليها البورجوازى من جلود الثعالب ما يذكرك بثعلبيتهما المشتركة . وليس أدل على ذلك من هؤلاء الشيوخ العائدين من أميركا يشترون الفتيات بمثل هذا الترف .

قال الإنجيل : لا تعبدوا ربين : الله والمال ، تلافياً لخطر البورجوازية ، فما أحسن المال عبداً وما أدهاه سيداً . للإنسان قيمة ذاتية بقطع النظر عما يملك ، ومن أجل هذه القيمة الذاتية يجب اعتبار البورجوازى إنساناً ولو كان يعبد المال ، لا عدواً يجب تهديمه . وكثيراً ما يقع أن الذين يهدمون البورجوازية يتقمصون روحها أيضاً ويصيرون بورجوازيين فتأخذهم نشوة السلطان ، فإذا أساء البورجوازى إلى كمية الإنسانية المفترض وجودها فيه فلا يجوز أن نسيء إليها نحن ، كما يصح أن تسرق من سرقك ، وأن تكذب من على كذب عليك .

ومما يستعبد الإنسان ميله إلى الثورة وانتقاضه على ضروب المظالم ، لأن هذا الانتقاض نفسه يعود بدوره طغياناً ، فالثائر من أجل الحرية يصبح عبداً للطغيان وعدواً للحرية ، ومرد ذلك إلى الخوف . السفاح يدفع الخوف بإراقة الدماء . ويصدق هذا الكلام على رجال الثورة أمثال دانتون وروبسبيير ، وعلى المتخوفين على عروشهم أمثال أبي جعفر المنصور والسلطان عبد الحميد ، أو على إمارتهم أمثال الحجاج بن يوسف وعبد الله بن زياد ، وهلم جرا .

وقد عرفت مما مر بك أن بردايف يؤمن بثورة واحدة هي الثورة على القيم البالية وإبدالها بقيم روحانية تحترم الإنسان وتنقذه من الموضوعية التى استعبدته ، فلبست لذلك ألف قناع وقناع . وفى جملة هذه الأقنعة إهراق دماء عشرات

الألوف من الناس في أثناء الثورات بحجة إعداد مستقبل سعيد، فيضحى بالحاضر من أجل المستقبل ، من أجل فردوس أرضى ابتدعته المخيلة وغذاه الوهم .

إن الغاية لا تبرر الواسطة ، والحرية لا تنال عن طريق الإكراه ، ولا الأخوة عن طريق الثورة التي تنفجر ناراً ودماً ، فتزداد المجزرة هولا بازدياد النصر وعظم الغلبة .

قيل ويل للمغلوب في الثورات والحروب ، وأولى أن يقال ويل للغالب ، لأنه عبد الجور .

تزعم الثورات الكبرى أنها تستهدف خلق إنسان جديد ، ولكنها إذا أفلحت خلقت مجتمعاً جديداً كما قامت الشيوعية على أنقاض القيصرية . أما الإنسان الجديد، وهو أفضل من المجتمع الجديد ، فعبثاً نبحث عنه ، إذ لا يلبث أن يعود آدم العتيق فيظهر في آخر كل ثورة ملازماً حواء ثانية وحية أخرى ! وبتعبير آخر إن العبودية تظهر باسم جديد . الأولى تطهير الإناء من داخل لا من خارج ، والمعوّل على القلب ، تلك هي الثورة التي تأتي بإنسان جديد .

قيل إنه كان في جملة التلامذة الداخليين بإحدى المدارس اللبنانية خارج بيروت ثلاثة تلاميذ من قرية تقع في جرود لبنان ، وكانوا يرسلون ثيابهم في كل أسبوع إلى ذويهم لتنظيفها وإعادتها . وحدث أن تساقطت الثلوج بغزارة في ذلك الشتاء ، فانسدت طريق الجبل وتعذر على التلامذة الثلاثة تبديل ثيابهم فاتسخت قمصانهم ، فعاقبهم الناظر على ذلك . غير أن العقوبة لم تفتح طريق الجبل ، فتكررت في اليوم التالي . وخطر لكبيرهم حيلة فتقتها الحاجة ، فتبادلوا القمصان وكانت ملونة فجازت الخدعة على الناظر ، ولم يبق عنده ريب في أنهم بدلوا قمصانهم القذرة بأنظف منها ، وفي الحقيقة أن القمصان ظلت وسخة فلم يتبدل سوى لابسيها !

لقد آمن الناس بفراديس موهومة تعقب الثورات ، ولكنهم كانوا في الغالب يطردون الله منها معتبرين الإيمان به من المضحكات ، متناسين أن الإيمان

بالإنسانية ونبذ الله أدعى إلى الضحك . ولِمَ يكون سبباً فى الضحك الإيمان بملكوت سماوى فى نظر أولئك المؤمنين بملكوت أرضى ؟. حقاً لقد أخطأوا كما أخطأت الملكية والاستبدادية التى لاشت ملكوت الله ضمن مملكة قيصر ، والصواب التفريق بين الاثنين. قال الإنجيل : أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله ، لذلك وجب التمييز بين مملكة الخبز ومملكة الله . إن المسيح لم يستخف بالخبز فكثّره ووزعه على الألوف من الجياع ، ولم يقل ليس بالخبز يحيا الإنسان، بل قال : ليس بالخبز وحده . ومعنى ذلك أن هناك شيئاً آخر غير الخبز ، برغم أهمية الرمز الخبزى الوارد فى الصلاة الربية ، التى يكررها ملايين المسيحيين كل يوم ، ولو على سبيل العادة ، إذ يقولون : أعطنا خبزنا كفاف يومنا ، واغفر ذنوبنا وخطايانا كما نغفر لمن أخطأ وأساء إلينا ، ومن المؤكد أنهم يأكلون الخبز وقلما يغفرون . . . .

متى جاع الإنسان أصبح عبد الخبز وفقد حريته ، من أجل ذلك وإنقاذاً للحرية يجب ألا يحرم منه أحد . خبز المحبة تقاسمه الحواريون مع المسيحيين فى أول فجر المسيحية ، وكان ظل الروح القدس يرف على المائدة . وأوجبه الإسلام على كل مسلم فجعله أحد أركانه الخمسة ، إذ فرض الزكاة ولكنه لم يفصلها عن الصلاة ، أجل ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان بل بالروح ، وبكل كلمة تخرج من فم الله .

قالت المسيحية بحماية الضعفاء وكذلك الإسلام ، وفى حديث مسند ، أن النبى كان يقول فى بعض دعائه : اللهم أحينى مسكيناً وأمتنى مسكيناً واحشرنى فى زمرة المساكين . فقال له خادمه أنس بن مالك ، يا رسول الله إنك لتكثر من هذا الدعاء ، قال يا أنس إن رحمة الله لا تفارقهم طرفة عين .

بلى كل هذا جميل على شرط ألاتقوم للفقراء دولة مرتكزة على الأحقاد والبغضاء فتنكل بالأغنياء وتريق الدماء ، ويكون هذا الضرب من البلاء فوق كل بلاء . الروحانية هى البرزخ الوحيد الذى يقوم بين البحرين فلا يبغيان ، فإذا

زال البرزخ طغت الغوغاء ، وأين من طغيانها استبداد الرأسمالية والملكية والبورجوازية ؟ لأن الغوغاء التى تكون ثيابها أسمالا بالية تكون كذلك أخلاقها ما لم تمسكها روح التدين والتقوى. إن سيادة الفقراء الذين نبتوا فى مستنقع المادية والإلحاد والمنفعة أشد ضروب الرق خطراً ، وأرسخها قدماً ، وأثقلها ظلا ، إذ تحول دون الفن والنبوغ والتهذيب الخلقى ، لأن المساواة التى مبعثها الحسد والضغينة معناها شد الناس إلى أسفل، فيتساوون لا بالعظمة والكرامة ، بل بالسطحية والآلية والغوغائية .

ومن العبوديات التى ترافق الإنسان فى كل زمان ومكان عبودية الشهوة الجنسية ، ويجب التفريق بينها وبين الحب فالشهوة يشترك فيها الإنسان والحيوان ، ويقوم فيها أى رجل مقام آخر ، وأية امرأة مقام أنثى أخرى . ذلك هو التناسل ، أما الحب فمن غير هذا الطراز ، لأنه سمو وحنين تستشعره النفوس المجنحة ، ومن هذا القبيل حب الجمال غير مجسد فى شخص معين .

وهناك نوع آخر من الحب الصحيح وهو الحب النازل أو الرحمة ، فالنوع الأول الصاعد هو اتحاد مع الآخر بالله، أما هذا فاتحاد مع آخر من أجل الله . لذلك تستطيع محبة جميع البشر بالنوع الثانى ، وهو حب لا يقتضى المبادلة لأنه يعطى ولا يأخذ . أما الأول فيقتضيها وينطوى على المحبة والرحمة ، فإذا خلا منهما فهو حب شيطانى . النوع الثانى من الحب، أى الرحمة، هو الذى بشر به السيد المسيح [١] . ولقد جنت الموضوعية على الحب فلم تدرك منه إلا وجهته المجتمعية أى الأسرة، وبتعبير آخر وجهته المتناهية لا الذاتية اللامتناهية . أدركت الغريزة لا الشعور ، أدركت الحب النوعى لا الشخصانى المتصل بالخلود ، المجاور للموت . فكما أن الموت باب الخلود فكذلك هو هذا النوع من الحب السامى الخلاق، وإنه لينتصر على الموت . وقد مررنا بمثل هذا الانتصار عند الكلام على فلسفة مارسيل .

(١) لقد أفردت فى كتابى (مذكرات جريح) فصلا بعينه عن هذا النوع من الحب .

ويصبح المرء هدفاً لأشد المآسى عند ما تقوم المعركة بين الحب والشهوة ، بين الإنسان والحيوان ، وبقدر ازدياد الإنسانية فيه يخجل من حيوانية الشهوة تجذبه لخدمة النوع وتغريه باللذة ، والحب يدفعه للتصعيد . الزواج والأسرة فى خدمة المجتمع ولا بد منهما ، ولكن الحب يأتى من عالم آخر فينهض بالزواج والأسرة ، ويسمو بهما عن التناسل .

بقى أن نختم معرض العبوديات الذى بيناه فى هذا الفصل بعبودية الفن والجمال . ولا يحسبن أحد أن المقصود بذلك رجال الفن، فهؤلاء خلاّقون لا متفرجون سلبيون ، بل أولئك الذين يعيشون نهباً مقسما بين الإحساس والانتقاد وتقليد الغير فى إظهار الإعجاب والدهشة ، بعيدين عن الواقع ، جانحين إلى الكسل ، هائمين فى الضباب ، تستعبدهم الطبيعة ويبتعدون عن الفعل ، عن اللوغوس .

تلك الفئة من الناس شبيهة بالمرايا التى تنعكس عليها الأشعة ولا تولد شعاعاً . إنهم لعبيد التقليد والمحاكاة . ولتجدنّ كثيراً من هذه الطائفة فى لبنان ، وعلى الأخص بين المتأدبين المتطفلين على الفن ، فتراهم يصدرون الأحكام متثائبين أو نائمين .

ويلحق بهم فئة من النسوة اللواتى يتظاهرن بالدهشة والإعجاب والتصوف الجمالى ، وأذكر واحدة منهن أخذت تطرى الشعراء ووقفت على هوميروس وقفة طويلة . وكنت فى شك من قولها فسألتها عن غضبة أخيل وعن رأيها فى هيلين ، فكأنى سألتها عن الغول والعنقاء . . . .

لا ريب أن الفن يخلع على الحياة لوناً يخفف من آلامها ومتاعبها فلو خلت من الجمال لعادت جحيما ، على شرط أن يكون الجمال خلّاقاً ، فهو إذ ذاك طريق الحرية وانتصار على دمامة الحياة .

وقد تساءل المفكّرون طويلا عما إذا كان الجمال موضوعياً أم ذاتياً ، أى هل جمال البحر والغاب والوادى كامن فى هذه الموجودات أم هو إحساسك الشخصى

يريكها جميلة ، على حين أن سواك لا يرى فيها شيئاً من الجمال ؟ .

أما أن يكون الجمال موضوعياً فلا ، لأن الموضوعية تقييد وجبرية ، والجمال يقتضى الحرية ، فلا جمال حيث الجبرية ، أما حمل لفظة الذاتية على أنها توهم فخطأ أيضاً . الصواب هو أن نخطو خطوة شطر الجمال فلا نتلقاه سلبياً . فى تلك الخطوة والنشاط مساهمة فى الخلق . ذلك هو النشاط الخلاق الذى بعث عباقرة الفن ، فتوثبت الحياة فى الريشة والإزميل والقلم .

معنى الألم والموت

أنا أتألم إذن فأنا موجود أصح استدلالا على الوجود من قول ديكارت: أنا أفكر إذن فأنا موجود. الألم فى صميم الوجود وتعبير صادق عنه، لا من الجهة الحسية فقط بل من الجهة الروحية، أى ناحية الإنسان العليا، وقد يفلح المرء فى خنق الألم ولكنه يلاشى فى هذا الخنق كرامته الإنسانية، مثله فى ذلك مثل القضاء على تعفن الجراح بمحلول السليمانى، يقضى على الجرثومة والأنسجة معاً.

قال بوذا: كل شهوة ألم، فيجب القضاء عل الشهوات دفعاً للألم، ولكن فى ذلك إتلافاً للحياة، ومن هنا كانت النيرڤانا (وهى لا وجود ولا عدم) أعلى ما يتوق إليه البوذيون فراراً من التناسخ. أما المسيحية فتاقت إلى حياة أخرى، ومن أجل ذلك كان لزاماً عليها أن تقبل الصليب، الغُنْم بالغُرم.

الحياة كلها ألم، وما فترات اللذة إلا واحات نادرة فى قفر رهيب، فما علة ذلك؟

علته الصراع الدائم فى الإنسان بين شطره العميق التائق إلى اللانهاية، المخلوق من أجل الأبدية، وشطره السطحى المنغمس فى هذا العالم الفانى، عالم الموضوعات الذى قلما يشرف على اللانهاية. ذلك أن الإنسان يحمل فى صميمه عناصر غريبة عنه، فهو هدف لعدوين، واحد خارجى هو عالم الموضوعات، وواحد داخلى وهو الظلام الذى يحاول خنق الفيض الإلهى الذى فيه. تلك العناصر المظلمة هى مبعث الأنانية.

جاء فى الأمثال: الجاهل عدو نفسه. وجاء فى الإنجيل: أعداء الإنسان أهل بيته. وإنما ألد أعداء الإنسان نفسه، أى أنانيته، فمن تغلب على هذا

العدو الخطير وانفتح للآخرين واتحد بالكون أحس الغبطة وقضى على العزلة والانفصال . وإنما يبدو لنا الموت أرهب النكبات وأدهاها لأنه أشد أنواع الانفصال . لا معنى لحياة الإنسان منفصلة عن الكون ، فلو أخذت يوماً واحداً من حياة أى شخص وقطعته عما قبله وعما بعده لوجدته تافهاً . وما هى الخمسون أو الثمانون ، أو المئة سنة أى حياة المرء بالنسبة إلى الآزال والآباد . ألف سنة فى عينك يا رب مثل أمس الذى عبر .

الألم مطهر لا بد من المرور فيه ، فنهم من يغرقه فى الحيوانية كاللذة الجنسية وما يرافقها من نشوات ، ومنهم من يغرقه فى الروحانية كالمتصوفين . وأشد الناس شعوراً به خيارهم ، وأقلهم إحساساً بالألم أشرارهم وأدناهم إلى الحيوان وأعرقهم فى التوحش .

كذب من قال إن الألم عقوبة للخاطئين ، فقد جاء فى الإصحاح الثالث عشر من إنجيل متى ما يلى :

وكان حاضراً فى ذلك الوقت قوم يخبرونه عن أولئك الذين خلط بيلاطس دمهم بذبائحهم ، فأجاب يسوع وقال : أتظنون أن هؤلاء الجليليين كانوا خطاة أكثر من كل الجليليين لأنهم كابدوا مثل هذا . . . وأولئك الثمانية عشر الذين سقط عليهم البرج فى سلوام وقتلهم أتظنون أن هؤلاء كانوا مذنبين أكثر من جميع الناس الساكنين فى أورشليم .

ولو صح هذا الزعم الفاسد لكان شر الناس أيوب الصديق وسقراط وتلاميذ المسيح والشهداء الأولون وأصحاب الرسالات العظمى .

الألم نصيب كل من شذ عن القطيع ، وهو الطريق الوحيد إلى الخلاص . البوذية قالت بالفرار من الألم ، والرواقية قالت بوجوب احتماله والتعالى على الإحساس ، ولكنها لم تستهدف تغيير وجه العالم ، أما المسيحية فاستهدفت تغيير وجه العالم ، لا بالبحث عن الألم والازدياد منه ، كما يفعل الحبساء والنساك إذ ينامون على الشوك ويتفننون فى اختلاق الأوجاع ، بل بتحمله والسمو به وصرفه

إلى وجه خير ، وبذلك يخف ويغدو ينبوع استحقاق .

أما اختراع الألم فمن شأنه أن يصير المرء قاسياً ، لا على نفسه فقط بل على الآخرين ، إذ ينضب صدره من الرحمة فيعذب الناس تارة بدافع التعصب ، وطوراً بقصد إصلاح الخطاة . بئس هذا النوع من القداسة .

قال المسيح للكتبة والفريسيين الذين هموا برجم الزانية : من كان منكم بلا خطيئة فليرمها بحجر . تلك لعمرى أعلى درجات المحبة . فليخرس أولئك الذين يبغون أن يكونوا ملكيين أكثر من الملك .

الروحانية وحدها تغير وجه الألم فى هذه الدنيا ، فتخفف من وطأة الماضى والحاضر وتنير المستقبل ، وتقلل من رهبة الموت وهو الغاية فى الألم فى نظر الإنسان ، فالموت موجود ليس فقط لأن الإنسان كائن فى عالم فانٍ بل لأنه خالد ، والموت طريق الخلود والانتقال من هذا العالم الملىء بالأوجاع ، مهما يحاول الإنسان تلطيفها ، سواء باختيار الحكم الأفضل وإنماء الثروات ومحاربة الفاقة والمرض والجهل ، أم بالتخلص من الموضوعية وأنواع العبودية . ولكن يجب الاستمرار فى هذه الوثبات الصاعدة نحو الرقى وتخفيف آلام الإنسانية التى سمح بها الله كمحنة يجتازها الإنسان قبل استحقاقه الخلود الملازم للموت .

وليس من سبب يضفى على الحياة نظرة رصينة مثل هذه النظرة ، أى الخلود بعد الموت . وقد شغلت تلك القضية الإنسان منذ تفتح الوعى . مشكلتان مهمتان لا يتناساهما إلا جاهل أو متجاهل : الموت والخلود ، إذ الموت ممكن فى كل دقيقة من دقائق العمر لأنه من ضمن الحياة . وقد تضاربت الآراء فى الخلود منذ فجر التاريخ ، فمنهم من قال بالتناسخ ، ومنهم من قال بوحدة الوجود ، أى يموت الفرد فيندمج فى الكل ، ومنهم من قال بخلود القيم والأفكار . أما الحقيقة فهى الخلود الشخصى إذ لا فاجعة إلا بموت الشخص ، ذلك أنه مات من أعد للخلود .

ومن تصفح التاريخ رأى أن المصريين أول القائلين بالخلود ، كما انتهى

الطواف باليونان ومعظم الشعوب القديمة إلى الاعتقاد به . ومما يلفت النظر إشارة هوميروس إلى شعاع لطيف غير منظور يكمن فى الإنسان ، وأن الإنسان يصبح بعد الموت إلهاً . وبتعبير آخر إن ما يخلد من الإنسان هو هذا العنصر الإلهى الذى فيه .

أجل إن العنصر الإلهى خالد، ولا سيادة للموت إلا فى زمن الساعات والروزنامة ، أما فى الزمن الوجودى فالموت اختبار أو محنة يجتازها الإنسان ، ولكنها محنة هائلة . ويختلف معنى الموت من الجهة الروحانية عنه من الجهة البيولوجية . ومن الخطأ الاعتقاد بأن القلق والتخوف من الموت ينجمان عن فناء الجسد ، فليس فى الطبيعة فناء بل تحول من وجه إلى وجه ، ولكن هذا القلق ينجم عن سبب روحانى ، وكذلك الانتصار عليه ينجم عن سبب روحانى .

إن الموت يتبدل وجهه تبعاً لاعتبار المرء ذاته موضوعاً فى جملة الموضوعات البادية فى العالم الخارجى ، أو تبعاً للنظرة الوجودية . فمن نظر إليه من هذه الكوة أى من داخل لا يرى فيه فناء ومحواً للذات ولكل ما اكتسبته الذات بوصفها شخصاً لا فرداً . ويمثل بردايف لهذا الموقف فيقول : تبدهنى المناقضة التالية : إذا لم يكن وراء الموت شئ أى حياة أخرى فسأعرف ذلك بعد الموت ، وإذا لم تكن بعد الموت حياة أخرى فمعنى ذلك أنى فنيت تماماً وأن ليس هناك عالم آخر ، لأنى كنت أنا البرهان الوحيد على وجوده .

أجل إن الإنسان لحقيقة دونها حقيقة الكون بأسره فهو الـ (Noumène) الذى يسمو على الظاهرات جميعاً لأنه حقيقة متصلة بالأبدية . ولكن ذلك لا يرى إلا من داخل لا من خارج . صحيح أن الجسد يحد النفس البشرية فهى مربوطة به ، مقيدة بطبيعته ، ولكنها بحد ذاتها لا متناهية . ولا صحة مطلقاً لما ذهب إليه المفكرون من خلود النوع فقط ، أو النفس الكلية ، أو الخلود فى وحدة الوجود ، وما معنى هذا الخلود الذى تندمج فيه النقطة بالبحر فتنسى ذاتها ؟ . كل ذلك

خلود وهمي موضوعي ، فالعمومية ليست من الخلود في شيء ، إنما الخلود للشخص وحده .

قال نيتشه إن هنيهة واحدة من هنيهات الغبطة تشعرنا بالأبدية . أجل وهو كذلك ، على شرط أن تكون هذه الهنيهة في الأبدية لا في الزمن . وإذا صح هذا القول نستطيع الجزم بأن هنيهة من هنيهات الألم العميق تشعر الإنسان بالأبدية أيضاً ، وربما جاءت من هنا فكرة أبدية جهنم . ويعتبر بردايف أن جهنم لا تأتلف مع رحمة الله ، ولكن البشر أبدعوها فأعاروا الله عواطفهم الانتقامية وتمنوها لخصومهم . وليست هذه بالنقطة الوحيدة التي يخالف فيها اللاهوتيين ، ولعل الحرية التي نذر لها نفسه تأبى عليه التقيد بتفاسير سواه .

والذي يراه بردايف هو وجوب تفهم الأبدية على أساس الروحانية ، غير ناظر فقط إلى الناحية الإلهية من الإنسان ، بل معتبراً قيامة الجسد أيضاً قيامة روحانية ، يزرع جسداً ونفساً ويحصد جسداً وروحاً ، فالإنسان برمته خالد . وإنما القبس الروحاني الذي فيه هو الذي يتمرد على الموضوعية والموت والتلاشي في الزمن . كل ذلك لأن الألوهة والإنسانية تلتقيان في الإنسان . ولا ريب أن بردايف تأثر في هذه النقطة تأثراً عميقاً بما ورد في رسالة القديس بولس الإصحاح الخامس عشر إلى أهل كورنتوس حيث يقول : هكذا أيضاً قيامة الأموات ، يزرع في فساد ويقام في عدم فساد ، يزرع في هوان ويقام في مجد ، يزرع في ضعف ويقام في قوة ، يزرع جسماً جوانياً ويقام جسماً روحانياً .

الروحانية

قبل أن نختم القول فى بردايف نرى لزاماً علينا أن نعقد فصلا أخيراً نشرح فيه الروحانية التى تشمل فلسفته من ألفها إلى يائها .

الروحانية ليست ماهية تتقدم الوجود ، وبتعبير آخر إن الإنسان لا يتمم ماهيته فيسير فى طريق معبد تمليه عليه طبيعته الإنسانية ، لأن فى ذلك جرحاً للحرية ، معبودة الوجوديين جميعاً ، وفى طليعتهم بردايف . الحرية مقدمة على كل شىء ، ولا يهولنك منه هذا القول ، فالرجل ثائر ولكنه ثائر روحانى ، لا يلبث أن يضيف إلى هذه الحرية المباركة قوله بأن أعلى القيم الإنسانية اتحاد الحرية بالنعمة ، لأن الروح يأتى من عالم آخر ويسمو على الطبيعة والجبرية ، فهو المحرر الحقيقى والمنقذ الإنسان من مختلف العبوديات . لذلك ضل الذين نشدوا الحرية عن طريق المادة كالشيوعيين ومن نهج نهجهم ، كما ضل الذين دافعوا عن الروحانية فأخضعوها لسلطان وقيود ، كما مر فى الفصل الموسوم (بمختلف العبوديات). وليس الروح حرية فقط بل هو جوهر ومعنى أيضاً . فمن زعم أن لا معنى للكون والحياة كسارتر وهيدجر وأضرابهم فكأنه قال ضمناً بوجود معنى يسمو على الحياة وهو الروح . ولكن الروح نفسها تبدو جافة جوفاء إذا خرجت عن الذاتية وسقطت فى الوجود الموضوعى ، لذلك وجب إنقاذها من الشيئية بوثبة خلاّقة ، لا بتدرج تطورى كما ذهب إليه التطوريون ، لأن التطور ينطوى على الجبرية من جهة ، ولأنه من جهة أخرى يفترض صدور الأعلى عن الأدنى . والصحيح أن الأعلى كامن فى الأدنى كمون الشجرة فى البزرة . وكثيراً ما تستيقظ الروحانية الخلاّقة لمناسبة لا تمت إلى الروحانية بصلة . فرب رجل تستيقظ روحانيته

على أثر فاجعة تلم به ، كمرض وبيل ، أو موت عزيز ، أو خيانة صديق ، وهلم جرا . وتقوم هذه اليقظة بتنبه القبس الإلهى الذى فى الإنسان . وليس هذا القبس بعدو الجسد ولا بعدو النفس ، ولكنه يسمو بهما ويصهرهما معاً .

وليست الروحانية فراراً من العالم ولكنها نضال فى الساحة ، وثبات وجهد فى عالم التعدد بدلا من الفرار إلى الوحدانية والذوبان فيها ، سواء سميتّها وحدة وجود ، أم تصوف أفلوطين أم تصوفاً هندياً أم فراراً إلى الصوامع والمحابس . ويعتبر بردايف أن الانقطاع عن العالم مخالف لروح المسيحية الآمرة بمحبة القريب وأن الروحانية المسيحية ليست صعوداً وتقرباً لله فقط بل نزولا ورحمة للقريب أيضاً . الإنسان مسؤول لا عن ذاته وذوى قرباه فحسب بل عن الإنسانية جمعاء ، فليس له أن يصعد إلى القمة غير ملتفت إلى من خلّف وراءه فى الهاوية .

الإنسانية والألوهية مرتبطتان فلِمَ نهمل إنسانية الإنسان ونسقطها من الحساب؟ خصوصاً وأن هذه العزلة تبعث على الأنانية والكبرياء ، وليس أدل على ذلك من البراهمة الذين يضعون أنفسهم فى مصاف الآلهة . ولا تقتصر هذه العنجهية على معتزلى العالم ، بل تتعداهم إلى معظم رجال الدين فى كل زمان ومكان ، مهما اختلفت طوائفهم . ولعل مرد كبريائهم إلى نقطة واحدة هى انتحالهم صفة وزراء الله ، وإن من حق الوزير أن يباهى بوزارته . وحبذا لو بدلوا نظرتّهم فاعتبروا أنفسهم خدمة الله ، إذن لازدادوا وداعة وتواضعاً .

ولكن هذا القول لا يجرى على إطلاقه ، فإنا نجد بين كهان البوذية والإسلام والمسيحية فئة اقتدت بذاك الذى ولد فى مغارة بيت لحم . إن الفضيلة العميقة أعلى من الطائفية ، وأبعد من حدود المكان والزمان . السيد له المجد عفا عن صالبيه ، وسقراط سامح قاتليه ، وأبو الحسين أمر بمعاملة قاتله بالحسنى ، وغندى طلب العفو عن قاتله .

شروط الروحانية الصحيحة ثلاثة : تقديس الإنسان، والحرية ، والحب . لذلك كانت الروحانية الهندية — على سموها — باردة لخلوها من الشرط الأول

بسبب الحلولية التى تعتورها . وقد رأينا فى أبحاثنا السابقة أن كل مذهب يقول بالكل والتلاشى فى الكل والمجموع ينقص مرتبة الإنسان ويخالف الشخصانية ، نقطة ارتكاز الوجودية وقطب دائرتها . وحذار أن تغرق الإنسان فى الكلية لأنه مخلوق على مثال الله ، برغم ما فيه من غرائز منحطة . تلك الغرائز لا يجوز خنقها بل تطهيرها وتوجيهها توجيهاً سامياً ، فإن تصرفتها إلى هذا الوجه تأتيك بالعجب العجاب .

محبة الله ومحبة القريب هما عماد المسيحية ، والمحبة حرارة ، كما تعلم ، غير أن هذه الحرارة خمدت لسقوطها فى الموضوعية والعقلانية والطقسية . فبدلا من الحياة والخلق استحالت إلى زينة وخُطب وعظات ، إلى تدين سطحى مجتمعى . والمجتمعية ميّالة بطبعها إلى السطحية والتبذل والاستقرار .

المجتمع لا بد منه ، والإنسان مخلوق اجتماعى على شرط أن تسوده الروحانية كما تجرى المائية فى جذع الشجرة وفروعها ، تبعث فيها الحياة وثورة الربيع ، ويقظة الزهر والثمر ، فإذا انقطعت المائية والعطاء السمح الذى تبعثه الأرض بعثاً موصولا جفت الشجرة وذوت وعادت حطباً .

ذلك العطاء السمح يأتى من لدن الله ، منبع الحرية والنعمة والحب . هو عطاء الروح القدس الذى يصل بين الخالق والمخلوق . ولا ريب أن مملكة الروح آتية ، ولكن لا يجوز لنا أن ننتظرها مكتوفى الأيدى بل نمهّد لها فنخطو خطى واسعة .

يقول المسيحيون كل يوم : أبانا الذى فى السموات ليتقدس اسمك ليأت ملكوتك . وهذا الملكوت آت وسينقذ الإنسان من العبوديات التى ألصقها به عالم الموضوعات على شرط أن يساهم الإنسان فى إنقاذ نفسه متسلّحاً بالحب ، ومملكة النور ستتقدمها ظلمات رهيبة . ومن أنعم النظر فى عصر المادة هذا وفى ما تخلله من عدوان الإنسان على أخيه الإنسان ، ورأى تفاقم المادة ، والتكالب على الترف ، والتسابق إلى الحرب ، وشيوع الإلحاد ، وفقدان الروحانية إلا من صدور بضعة آلاف تكاد تضيع بين ألوف الملايين من البشر — خُيل إليه أن الله انسحب من

هذا العالم ، أو أنه موجود فيه متنكراً ، ولكنها الظلمة القائمة التي تسبق الضياء . أما النصر الأخير فسيكون للضياء ، أو لم تكن آخر كلمات يسوع قبل القيامة : إلهي إلهي لماذا تركتني ؟

ولم يعدم العالم منذ القديم وجوهاً نبوية تبشر بالقيامة والبعث وسيادة ملكوت الروح ، وانتصار الغايات الأخيرة والقيم العليا . ولتجدنّ هذه النزعة في بعض مشهوري الغرب ، ولكنها تبلغ أشدها في الكنيسة الشرقية والمفكرين الروس . وقد يساهم فيها أشخاص لم يوسموا بالتقوى ، ولكن ثورتهم على الجمود تمهد السبيل لمملكة الروح ، فينجم الخير عن الشر كما تطلع الزهرة من المزبلة . مملكة الرح النورانية ستكون فوق الموضوعية والذاتية ، وتكون بمثابة يوم ثامن للخليقة ، فتبدّل الإنسان خلقاً جديداً . ولا تقتصر الروحانية على ناحية من نواحي الحياة بل تشيع فيها كلها كما تشيع الحرارة في كل شعاع من أشعة الشمس . إنسان جديد ، ومجتمع جديد لا في الزمان ، إذ يكون حينئذ آخر الزمن الذي لا فاصل بينه وبين الأبدية .

خاتمة فى الوجودية

الوجودية ثورة على المألوف المتعارف ، ونهضة جديدة لم يكن للإنسان عهد بها من قبل . ثورة كان الفرد عمادها ، ومأساة بطلها الإنسان يناضل فيها بميوله ورغائبه ، وبالقلق الذى يغمره أمام الحياة وألغازها ورهبة المصير . يبدى شجاعة فيخاطر ويعمل ويتوثّب ويحزم أمره بملء حريته ، فيكون من نفسه لنفسه تأريخاً. ينبش عن الحقيقة بيده ، وكل ذلك انتقاض على الأساليب العتيقة التى كانت تنتزع الإنسان من صميم الحياة ، من إرادته وشهواته وكونه فى الزمن لتجعل منه موضوع درس مجرد ، لا تخالطه شهوة ولا رغبة . الوجودية قضية شخصية يفصّل الإنسان فيها ثوبه ، لا ثوباً عاماً يليق بكل إنسان . من أجل ذلك نقمت الوجودية على المذاهب الكلية الجاهزة التى تتلاشى فيها الشخصية بحيث لا تمايز الوجوه . فليس أكره إلى الوجودية من العموميات التى تستهدف القوانين الكلية ، فتلاشى الفوارق والشواذ والألغاز مضحية بها فى سبيل القاعدة . الوجودية على عكس هذا فليس أحب إليها من الفردية والأسرار والأغوار ، وهى لا تستهدف فرض حقيقة على الفرد ، بل توقظه ليدرك حقيقة حاله ، فمن أحسن فلنفسه ومن أساء فعليها. ولا تنفصل النظرية عن العمل فى صعيد الوجودية ، كما تنفصل ثياب الإنسان عن جسده ، فالوجودية دم يخالط الجسم فكيف تفرق بين مهجة وصاحبها؟ .

وأول ما تلمح فى الوجودية ، بدءاً من كيركغورد المتهكم الساخر من العموميات ، تلك السهام الموجهة إلى هجل وأمثاله ، فقد جرد المثاليون الإنسان حتى غدا أضأل من إنسان ابن الفارض حيث يقول :

قد تركت الصب فيكم شبحاً ما له مما براه الشوق فىّ

وقد شبه كيركغورد هؤلاء المساكين ، أصحاب المذاهب ، بالذين يبنون قصوراً ويقيمون فى أكواخ بجانبها ، فكان للوجودية فضلها إذ نبّهت الإنسان إلى

حقيقة الوجود وأنزلته من أبراجه العاجية الوهمية . وتعتبر هذه الحركة إصلاحية من هذا الوجه ، لولا أنها أغرقت فى الإصلاح كما أغرق لوتيروس فى نظر المؤرخين المنصفين . فقد كان الإصلاح فى الكنيسة ضرورياً لانغماس رجال الدين يومئذ فى الترف والنقائص ، حتى بطر الكرادلة الذين أنعلوا أفراسهم ذهباً ، فحققوا فى عالم الترف ما حلم به المتنبي فى قافية شعرية ، إذ قال لسيف الدولة :

لأنعلت أفراسى بنعماك عسجدا

ولكن هل كانت الوجودية فكرة بكراً لم تجل ببال أحد فى الماضى ؟ أو لم يدرك توما الأكوينى نفسه ما أدركه كيركغورد من أن المجرد غير موجود ، وأن التجريد يرتكز على الفرد ، وأن الفرد هو نقطة الانطلاق ؟ فإذا كان المقصود بالوجودية أن يعيش الإنسان فلسفته فلقد عاش سبينوزا طبقاً لفلسفته ، بل أخذ نفسه بأكثر مما طالب به الناس . أماّ توما الأكوينى الذى عمد إلى المفاهيم ليفهم الناس فلا أظن أن وجودياً مسيحياً واحداً يضاهيه من جهة انطباق سيرته على تعاليمه . ولكن احترامنا العميق لشمس المدارس القديس لا يحول دون الجهر بأن المفاهيم الكلاسيكية ، برغم ضرورتها ، لا تستطيع الإحاطة بكل شىء . وحسناً فعلت الوجودية بالتنبيه إلى السر العويص، سر المطلق وتبيان صعوبة إدراكه ، فقد وضعت حداً لتمادى الناس فى تصوير الله على هيئة البشر. ولم يسلم من ذلك التصوير بعض المشتغلين باللاهوت ، إذ تعذر عليهم أن ينزعوا من مخيلتهم صورة الإنسان التى يخلعونها على الله ، جرياً على نهج اليهود . لقد تأثر المسيحيون بتوراة اليهود إلى أبعد حد ، والتوراة صورت الله إنساناً مقتدراً جباراً وقائداً حربياً ، ينزل معهم إلى ساحة القتال ليبيد أعداءهم. بل إن عامة الناس — إلى أية طائفة انتسبوا ، وفى كل زمان ومكان — يتصورون الله على هيئة ملك مقتدر ، أو رجل موجود فى كل مكان يستره (القبع الأخفى) فلا ينفك يتدخل فى كل كبيرة وصغيرة . وأذكر أنى سألت الخادم مرة لماذا شاط الطعام ، فأجابتنى هذا من الله لا منى !. وأظنها تصورته طباخاً يتدخل فى شؤون المنزل . فى طليعة حسنات

الوجودية تنبيه الأذهان إلى أن الله يتعالى عن هذه المفاهيم علواً كبيراً ، فهو اللغز الأكبر والسر الأعظم ، ولكن ما لا يدرك كله لا يترك جُله، وهى قد بالغت فى التلبيس كما بالغ اللاهوتيون فى التوضيح ، واليهود والرعاع فى التجسيم .

ولكن الوجودية تطرفت أيضاً ، فإذا عجز العقل عن إدراك كل شىء ، فذلك لا يعنى أنه لا يدرك شيئاً ، وسبب ذلك كبرياء العقل ، فلقد حاول أن يدرك كل شىء، أى أن يسوى نفسه باللامتناهى، فلما عجز يئس. ولقد بالغت الوجودية فى تسفيه التجريد والعموميات، وليس أدل على ذلك من الاتصال الوجودى بين إنسان وآخر ، فلو لم يكن بين الذاتين أشياء عامة يدركها زيد كما يدركها عمرو ، بحيث تكون المفاهيم عامة ، فكيف يكون السبيل إلى التفاهم والاتصال ؟ أبطريق الحدس أم بطريق هذه الحقائق الشخصية الشاذة ؟ . إن مثل هذا التنافر من شأنه البلبلة والتباعد لا الإفضاء والاتصال .

ولنلق نظرة على الوجودية من الجهة الأخلاقية فماذا ترانا نجد ؟ نجد الحرية، ولكن هل تمتّ هذه الحرية بصلة إلى تلك المقصودة فى الإنجيل حيث يقول السيد : تعرفون الحق والحق يحرّركم ؟ كلا ولكنها حرية فوضوية تمتد جذورها إلى الحرية التى نادى بها كنط فى « نقد العقل العملى » Critique de la raison pratique فأقامها على أنقاض العقل المجرد . الحرية الوجودية لا سبب لها ولا عوامل ، فإنك تختار أحد الأمرين لا مستنداً إلى المعرفة بل متفلتاً من قيودها مخاطراً مجازفاً . تريد الأمر الفلانى لأنك تريده . ولا يخفى أن هذا النوع من الاختيار يصدق على الغريزة ، فالحصان يختار العشب ، ويصدف عن الحصى ، إذ يتعذر عليه أن يختار سوى العشب . ثم إن هذه الطفرات التى تقوم بها الحرية تقطع أواصر الزمن ، فلا صلة بين الأمس واليوم ، ولا نموّ متصل فى التطور على طريقة هجل ، بل ربما كانت هذه الطفرات المستقلة من قبيل النكاية بهجل ، ومعناها أن يخلق الإنسان نفسه غير ملتفت إلى الصلات وإلى النمو التصاعدى فى سلم الرقى ، سواء أنجح أم أخفق ، بحيث يكون كل واحد من الناس مبتدأ

لا نعتاً ولا خبراً .

فعلت الوجودية كل ذلك باسم الحياة والحركة والحرية ، وفراراً من التجريد والاستقرار ، غير عالمة أن الاستقرار يعطى الحياة معناها وينقذها من الفوضى التى تؤول إلى تفسّخ المجتمع وتهديمه ، فماذا يبقى للمجتمع إذا لم تربطه قواعد يتفق عليها اثنان ؟ وقد قلت بهذا المعنى فى ملحمة « عيد الغدير » فى وصف معركة صفين :

فَهُمُ البحر ضم درًّا نفيساً ... وفساداً ينفّـــر السابحينـــا
يعجز القائد المدرّب جنـــد ... يكثّر القول فيه والقائلونـــا
ولو ان النجوم كانت شموساً ... لأضرّت وأعمت المبصرينـــا
وعلى من تراه يحكم قاض ... إن يكن كل قومه مدّعينا

وهكذا فعلت الوجودية . لكل دعواه وتجربته وحريته . هذا فضلا عما يؤخذ عليها من جهة محاولتها التملص من أحكام العقل ، عاملة على استخراج الوجود من الموجود الفرد، كما فعل هيدجر وسارتر . ولا ننسى ما وقع فيه يسبرس وكيركغورد من التناقض بقولهما إن الوجودية أن تعيشها لا أن تفهمها ولا أن تقولها ، فهل اعتصماهما بالصمت؟ أو لم يتفلسفا أيضاً ؟ وكيف يستطيع الإنسان إفهام الآخرين بدون أن يعمد إلى المفاهيم ، وكيف يكون الاتصال الذى ينادى به يسبرس إذا لم يكن كلام ؟ فإذا كان لا بد من التعميم من جهة والتمييز بين ما يخص الفرد والإنسان العام ، وبين المتشابه والشاذ ، والضرورى والممكن من جهة أخرى، فهل يمكن أن يمشى الانسان كما تمشى الوجودية معصوبة العينين غير مستنيرة بمصابيح أولية يفرضها العقل ؟.

حسن هو التوتّر الذى تقول به الوجودية من جهة الجهد الذى تفرضه على الفيلسوف لئلا ينام على أكاليل غاره ، لا من جهة فرض التوتر على الفلسفة نفسها . وإلى م ترى يفضى التوتر الدائم إذا لم تكن له نقطة انطلاق أو مقياس تقويم ؟ أظن أنه يخبط فى الأرض خبط هؤلاء النوّر الذين لا يجمعهم لواء ،

ولا ينتسبون إلى دولة بل يظلون فى ترحال دائم .

إن الفروق بين إنسان سارتر الذى يبعث على التقيؤ ، وإنسان هيدجر القلِق المترقب الموت ، وسوبرمان نيتشه ، وإنسان كير كغورد المتعبد المضطرب بحضرة الله ، وإنسان جبرائيل مارسيل المؤمّل، وإنسان بردايف الذى عرفت ، هى فوارق جوهرية هائلة ، فهل الوجودية سوى تحاليل وأوصاف وتجارب شخصية أخلاقية ؟ . وكيف يستطاع التقويم بعد ذلك ؟ أفنأخذ مقاييس نيتشه ، أم مقاييس كيركغورد ، أم موازين أخرى ؟ .

ومهما يكن من أمر فلا بد قبل التعميم من صلة جامعة لا تقوم إلا بالعقل ، وهذا الرأى يبدو من خلال وجودية جبرائيل مارسيل عند كلامه على السر والرجاء، والتأمل والخشوع . وهذا هو الطريق إلى استخلاص الماهيات وإلى الميتافيزيقيا ، فإذا لم تفعل الوجودية ذلك بقيت فى الاسمية ولم تتجاوز حالات فردية خاصة ، وعدلت عن طريق العقل الرحبة المستنيرة التى تظل مفتوحة ، برغم ما يطرأ على الإنسان من تغيّر ، إلى الطريق الضيقة والانقباض فى سجن شبيه بسجن العزلة . وطبيعى أن يحس السجين فى هذه الظلمة ما يحسه الوجوديون من قلق واشمئزاز وعذاب ، نستثنى من ذلك أمثال جبرائيل مارسيل وبردايف ، فأولئك يحتفظون بكوى واسعة تدخل منها الشمس ، فتدلى حبالها أسلاك رجاء تصلهم بالله .

ولعل أبرز فوائد القلق الموصول بالرجاء صلته بالحرية . تلك الحرية العاطفية الإيمانية التى تعلم الإنسان أن الخلاص لا يحرز بالنوم والخلود إلى السكينة ، بل بالمعركة الدائمة. أجل إن الحرية فى طبيعة الإنسان وطبيعته سابقة له، كما أن التصميم يسبق البناء . من أجل ذلك كان إنساناً لا شجرة ولا حصاناً .

ورد فى سفر التكوين أن الله خلق الإنسان على صورته ، فالصورة سبقت الإنسان ، أما احتجاج سارتر بأن الصورة أو الطبيعة أو الماهية لا تكون إلا فى الإنسان الموجود فصحيح ، ولكنها سابقة عليه. ويمكن القول أن الوجود يسبق الماهية إذا اعتبرت أن الإنسان وجد لإتمام الطبيعة المرسومة له، أى لتحقيق ماهيته

وإمكانياته ، فهو دائماً أكثر مما يفعل لا أكثر من ماهيته المنطوية على إمكانيات منفتحة توسع له مسرح الحرية .

خلاص الإنسان ، كما يقول الوجوديون ، فى يده . ولكن يجب أن تقدر هذه الحرية قدرها بدون زيادة ولا نقصان . فهى لا متناهية من جهة أنها هبة من الله ، ومتناهية من جهة أنها قائمة بالإنسان . لذلك كانت ممارستها مشوبة بالقلق والخطر . وكانت حرية مقيدة بالظروف التى تكتنفنا ، ولهذا السبب لجأ المؤمن إلى حل المشكلة بالإيمان .

الوجودية نافعة من خيث المنبع ، أى أخذ الإنسان الحى نقطة انطلاق ، لا المفاهيم الذهنية . ولكن الوجودية تظل ناقصة ما لم تتوّجها الميتافيزيقيا ، فلا الوقوف على الفردية أو الخروج منها إلى التعميم بالرأى السديد . ولا القبلية (a priori) الكنطية التى تتنكر للإنسان الحى بالنظرية الصائبة ، لأن الأخلاقيات الكنطية تقتضى أن يكون جميع الناس من طراز كنط .

حقاً إن الوجوديين المؤمنين رفعوا قيمة الإنسان الفرد فأنقذوه من إنسان المختبر وإنسان دركهايم ، ومن الآلية والذوبان فى المجتمع ، حتى لنلمح من وراء سطور الملحدين منهم قلقاً يشدهم إلى الميتافيزيقية التى اجتنبوها ، إلى الله الذى أداروا له ظهورهم ، وهم ما برحوا يبحثون عنه . فعل اليهودى التائه .

من كل ما تقدم ، ومما رأيته أيها القارئ ، بثاقب نظرك ، بين دفّتى هذا الكتاب تتبين أن للوجودية حسناتها وسيئاتها ، وأبرز سيئاتها تطرفها ضد خصومها.

قيل ، إن فارساً قاد حصانه إلى المرعى ، وكان الحصان عارياً والمكان سهلا ، فحاول الفارس أن يثب إلى الصهوة ، جرياً على عادته فى شبابه ، فحالت الكهولة دون الوصول ، فاستعان بالقديس جرجس (الخضر) راعى الحصان ، ووثب فحلّق من فوق ظهر الجواد وسقط إلى الأرض من الجهة الثانية ، فانكسرت ساقه فقال : يا مار جرجس لقد زدتها فى المعونة ! !

وهكذا فعلت الوجودية .

محتوى الكتاب

صفحة


AL-MAAREF
1890 ١٨٩٠


Bibliotheca Alexandrina
03385633